T. C
MİLLİ E[illegible]
RAGIP P[illegible]
MÜ[illegible]
Sa. y: 221

سطر
١٨

RAĞIP P.
Ka. N.
363

٤٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه مما اراد تدوينها باعتبار المعنى الاضافى
احتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل بمعنى فى اللغة ما يبتنى عليه
غيره حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه
كما وقع فى المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح
الا انه قبيح وكفى وكف وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة
والغائية لم تقل والغاية لان الحاجة الى تصور ما لا تنافى تغيرها بخلاف الفاعل والصورة
والشرط وجوديا كان او عدميا دون المحدود لان واحدا منها ليس اصلا
والفقه يعنى فى الاصطلاح معرفة النفس اى ادراكها بالمعرفة ادراك الجزئيات والا
كتساب عن دليل غير معتبر فى مفهومها ولا يتم عند اطلاقها واعتبار لا يناسب
المقام كما ستقف عليه باذن الله العلام مالها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه
فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام
والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار قيد زايد
فيه بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به النفس وتتضرر به فانه يحتاج لا بد من تقدير قوله فى الآخرة
ومع ذلك لا ينتظم المباح ان المفهوم من النفع والضرر الاخرويين الجزاء بالخير
والجزاء بالشر وتأويل الضرر بعدم الثواب ادراجا للمباح فى الكل لا يخ عن تعسف
وكذا تأويل النفع بعدم العقاب ادراجا له فى الاول لا يخ عنه وكذا اذا فسرا

بما يجوز لها وما يجب عليها بقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم فيما
عن التعريف وتأويل الجواز بالامكان العام الشامل للواجب تعسف وبزيادة
عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات
نيات وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات فى الدين لينطبق
التعريف على الفقه المصطلح وابو حنيفة لم يرد معانا نه اراد بالفقه ما يشمل
الاعتقاديات والوجدانيات وقسم المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية كتابى
تعريفى الحكم والشرعى وبالاول خرج التصور الا تصور الحكم فان خروج بقوله من
ادلتها وبالكتابى خرج العلم بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم
حادث والنار محرقة والفاعل مرفوع العلمية فرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية
كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول
المفتى لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه ولذا
زاد الامام فى المحصول التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم
بالوجوب عند المقتضى والنافى وزاد ابن الحاجب فيقتدر له بالاستدلال والاجادة
اليه لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال
والحمل على المتبادر واجب فى التعريفات الحكم اسنادا مر الى اخره واما الحكم المصطلح
الآتى تفسيره فلا يناسب المقام والشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام
القياسية ما لا يدرك لولا الخطاب فى المقيس عليه فيدخل فى حد اى فى قد الحكم
الشرعى حسن كل عمل وقبح عند نفاة كونهما عقليين لا فى قد الفقه لعدم صدوع

العلة عليها والحكم الشرعي هذا القيد على وفق المتعارف بين الاصوليين ومن ثم
ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد توهم خطاب الله تعالى فخرج بالاضافة اليه
تعالى خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل معنى الجمع في الموضعين بنوعي التعريف
فرض في الحد الجواب عما لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب
جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة وزيد لاه
خالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على كون خطابا من جهة التكليف
اتيانا او رفعا وخطابا لا من جهته كالخطاب ارشادا او تخييرا او وضعا والتعلق من
جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال
العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكليف الماضية التي
اخبر عنها في الاعلى وجه التقرير وبهذا الثاني يخرج الحكم الشرعي للاستصحاب وللا
حتراز عن زيد اقتضاء او تخييرا او زاد البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسببية
والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون خطاب الوضع الا وجه نوع من الاول
قضاء او التخيير وتغاير هما منهوما لا بد من في تحقق معنى التضمن والصبي مكلف
في الجملة جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي
من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة امانته وندب صلوته وحاصل الجواب منع عدم
صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين الجازم
وغير الجازم والمرفوع عن الصبي انما هو القسم الاول فاطفاله من جملة افعال المكلفين
والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد

جواز بيع الوالي مال الغائب للنفقة عليه

ومن العلمية اي المراد من العلمية المذكورة في حد الفقه ما يحتمل الجوانح فلا يغني عنها
اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام المذكورة فيه
ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقه المجتهد قيد به احترازا عن الفقيه
بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط فيه فمن له معرفة الاحكام
الت ظهرت بنزول الوحي بها لم يقل ظهر نزول الوحي بها لانه شامل للاحكام التي
ولا وجه له كما ستقف عليه ولم يتسمح لابد منه لان معرفة الاحكام المنوه عنه
ليست بلازمة للفقه وانعقاد الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها واما
لم يقل والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم حينئذ ان يكون نزول الوحي بها
مظهرا لها دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من اولها مع
ملكة الاستنباط الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام
المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما بعض معين
بنفسه او اما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر والكل بط اما الاول
فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط
يجمع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض ما لا خلاف في قابليته
قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم حينئذ ان يكون العالم بمسئلة او
مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان
الكل مجهول الكمية تحقيقا وتحبيبا وجهالة المضاف تستلزم جهالة الكسور المضافة اليه
لان من شانه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد واعلم

ان الفقيه المعتبر في المجتهد يختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت معرفة
جميع ما قد ظهر من الاحكام في ذلك الوقت بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع
عليه بشرط كونها مدونة بحيث يمكنه استنباط الاحكام الفروعية المحتاجة الى الاجتهاد
من ادلتها فلا بد فيه من علم المسائل الاجماعية حتى لا المسائل الاجتهادية قياسية
كانت او غير قياسية واما شرط امكان استنباطها دون علمها لانه ثمرة الفقاهة
والمراد من صحة الاستنباط هو ان يكون مدونا بشرايطه واما جواب ابن الحاجب
عن السؤال المذكور بان المراد الاول ولكن مع العلم بالاحكام التمهيدية لذكر
فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير محدود لا يقال بل محدود وهو
ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم لجاج اليه واراد به من لفظ العلم غير بعيد
لان المظاء يقع في الاجتهاد لانه لا ينافي العلم المعتبر في الفقه ولا ان في
الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفسر او بالاجماع
القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد ودل على ذلك حديث معاذ رضي بل لان ابا حنيفة
مع كونه عالم الفقه وعالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري
ما الدليل بين هنا شيء وهو ان موجب التوقف المذكور ان لا يكون الفاعل
عن بعض ما ظهر بنزول الوحي من الاحكام فيها ولا وجه له لمخالفته من القدح
في فقاهة كثير من الصحابة رضي والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب دخل
تقديره ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه اما الجواب عنه بان الفقه
مقطوع به فليس بمقبول لان معظمه ما حصل بالقياس لان مختار المعتزلة انه

ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما يوقف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا
وقد يجاب بان ثبوت الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى
على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما
اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر عما لا يدرك الا بالشرع لا المفسر بخطاب الله تعالى
فلا مانع عن تمشية الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا والفقاهة المطلقة
اي اطلاق الحكم على ما يثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر
الثابت به ثم انتقل حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند
الى القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله تعالى والقياس مظهر لذلك الخطاب
فلا ينقض به تعريف الفقاهة بالحكم واغا قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا
يندفع به وهم الانتقاض واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع دليل
الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم بنفسه وتوقف الاخير
على السنة لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها نبه بهذا التوصيف على ان
تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي اصالته بالنسبة الى الفقيه
اذ العلة فيه مستنبطة من موادها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد
منها فهو مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء
بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لان زناها من شرايع
من قبلنا وقد قصت من غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة

الربوا في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة
الحديث واما استنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطء ام المزنية على حرمة
وطء ام امة التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات
النساء بلا شرط الوطء لما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار معناه الترکیبی
شرع في تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال واصول الفقه انما زاد لفظ العلم
اذ لم يعلم ان المعرف به علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد اي القضايا الكلية
الاجمالية التي يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل
الوجيز بقواعده الى محافظة الحكم المستنبط او مراقبته لا الى الاستنباط
وايضا سيتها بالذات والعلي بالقياس الى واحد منهما فلا حاجة للاحتراز
عنه الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المباحث اللغوية عنه
والكلامية بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما لو
الوجيز من حروف الباء السببية بالذات والمراد من القضايا المذكورة ما يكون
كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات
حكم لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس
الصحيح والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا لانه كلما دل
القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكنا القياس
القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون هذه الكلية بعينها
مذكورة في اصول الفقه بل يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التوضيح

دل القياس

دل القياس على الوجوب في صورة يثبت الوجوب فيها فان هذه الكلية مندرجة
تحت الكلية القائلة كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت
وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مفاد متن الدليل تكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن بقي مباحث ومسائل للفقهاء قضايا
كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست معدودة من اصول الفقه كالتي
ذكرها صاحب الهداية في باب السلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه بيعا فالقول
قول صاحبه بالانفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول
لمدعي الصحة عندهما وعند محمد للمنكر وان اختلف الصحة ولبس في البيان السابق
ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان مشتملا
على شرائط مذكورة في موضعها باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا
براجح او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي بحمل كبرى دليل ملازمة انما
تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه
القيود يتضمن العلم بالقضية الكلية التي هي معظم مفاد متن الدليل على مسائل الفقه
فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور
يختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصله اليه
بالاستفتاء والتقليد وما لبسا من اولية الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثها
في كتابنا ومن اورد ها في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في معالجة

رد لصاحب التوضيح

الاجتهاد لان من جهة تعليم التوصل للمقلد بمعرفة عن الفقه الى مسائله وتوسيع دايره
الاصول حتى تشمل كبرى دلايل المقلد ايضا هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى
الدليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصيته
فى الحكم لكون هذا الشئ علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك فسيأتى ذكرها
فى كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات
لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة
الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة
تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم
عليه بوجود العوارض وعدمها فتركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه
بطريق الاقترانى هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه
وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت
هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى واما
الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل
اصول الفقه وبطريق الاستثناء هكذا لكنا وجدنا قياسا موصوفا بهذه
الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت فكل الحكم لكنه وجد

القياس

القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التى هى معظم مقدمتى الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التوصل الذى
المذكور واعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته
ودليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت فكل الحكم علم انه
يبحث فى هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من ان الادلة
مثبتة للثابتة والثابتة ثابتة بالادلى والمباحث التى ترجع الى ذلك متعلقة بالادلة
وبعضها بالاحكام من ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت
وما له نفع وهو فصل فى ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتفرع
بها تفرع على ما تقدم اى اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم
الاصول العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى تلك المعرفة يجب ان يبحث فى علم الا
صول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتفرع بها عطف على الادلة والمراد منه الادلة المختلفة فيها هو
ما لاستحسان وادلة المقلد والمستفتى وما له مدخل فى كون الادلة الاربعة مثبتة
للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحو واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلثة
اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وموكونها مثبتة للاحكام وهذا القسم يقع
محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والثانى ليس مبحوثا عنه لكن له مدخل
فى عروض ما يبحث عنه لكونها عامة او مشتركة او جزء واحد او امثاله ذلك وهذا
القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الجزء الواحد يوجب

قيدوه بصفات يجب ان تكون فى جميع افراد الشئ لا اكثرها

غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم القطعي وقد يقع محمولا فيها نحو الكثرة في موضع النفي عامة والثالث
ما ليس كذلك لا يبحث عنه في هذا العلم ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن
احوال الاحكام التوقيفية للعهد وما يتعلق بها وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه
وانما قال ويلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل في موضع هذا العلم في المختار
على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها لغتها واصالة الادلة
ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية
للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني
ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه لكونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحو وهذا القسم يقع اوصافا وجهة الموضوع القضايا
وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر
الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو ذكوة الصبي عبادة والثالث
ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم
بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول بالكتاب لا ثبوت نفس
الامر بالكتاب وذلك المعنى لا يتفاوت بعدم الحكم وحدوثه وهذا ظاهر عند
من له ادنى تميز فنضع تفريعا على قوله فيبحث عن كذا وكذا الكتاب اي مقاصد
على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عن جامع وخوله في الكتاب لعدم كونه

من المقاصد

في الادلة الشرعية وهو على

من المقاصد

اربعة اركان الركن الاول في الكتاب وهو المؤلف من القول وهو القرآن لان
المتبادر منه هو مجموع المنقول والمعروف انما هو الكتاب الذي احد الادلة وهو
اسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم المنقول البنا احترز به عن منسوخ
التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف اراد بالمصاحف
ما هو للمعهود واحترز به عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية
تواترا احترز به عن القرآت الشاذة والمشهورة وقد حد ابن الحاجب
توقف القرآن بما ذكر يلزم الدور غافلا عن ان التوقيف في المصاحف للعهد
دون الجنس عرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان المحذور
المذكور مشترك الزوم لتوقف معرفة السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع
التوقف لان السورة عبارة عن البعض المترجم اوله واخره توقيفا من
الكلام المنزل ولا اختصاص لها بالقرآن وتورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب
ويشاركه فيها السنة فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف في باب
الاول في افادته المعنى وهذا لان افادته الحكم الشرعي موقوفة عليها
والثاني في افادته الحكم الشرعي كالوجوب في الحرمة المعاوين بالامر والنهي
لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث
تطابقا الا دون لفظا دالا لا تارة دايرة دلالة الاول اوسع لاشتمالها على
الدلالة بخصوصيته في الكلام لا به ولا باجزائه دون دايرة دلالة الثاني

وقد يكون تلك الخصوصية قرينة الكلام
كما تقدم اطراد الدوال على التخصيص
منه رح

بعبارة تفيد لا يراد به اشارة تفيد
لما تقدم فافهم منه رح

والحكم الشرعي قد ينوط بها وورثة ابواه فلامه الثلث فان ظهر بيان
الغرض على الام قد دل على ان قرينها عصبة وذلك مبنية الكلام وسنفرغ
لتحقيق هذا باذن الملك العلام ومشايخنا اذا قالوا القرآن هو النظم و
المعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زايدة على اللفظ معتبرة
في القرآنية وقد اضرب عن هذا الامام الراغب حيث قال بالنظم المخصوص صار القرآن
قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صون و
اللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور تختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسمائها باختلاف صورها
لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة ومسادوى عن ابي حنيفة انه رخص
في ترك النظم رخصة ترفيه في حق جواز الصلوة فليس مبناه على عدم اعتبار
النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة على انه قد صح
رجوعه عن القول المذكور باعتبار الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر
اللفظ او نوعيا كوضع صيغته وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو
التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازيا وخفائه و
مراتبها وانما جعله ثالثا لان منشاء الظهور والخفاء قد يكون كثرة
الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة او
صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم لان علمنا بذلك الاعتبار

بعد ظهور

بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم الاول الوضع سواء كان لنفس اللفظ
او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة وللشمس والذهب والا
فمختص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به وايا ما كان ان وضع للواحد
سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس وللمحصور كالعدد
والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
هذا على وفق اختيار المحققين فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور يستغرق
لجميع ما يصلح له بوضع واحد فالمعتبر في حد ان يكون موضوعا لكثير المذكور
بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك من جنسه انه مشترك خرج من الحد بقوله لكثير غير محصور لا بقوله
بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء
العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحو والا فجمع منكر ونحو كالجماعة في
قولنا رايت جماعة من الرجال وهذا على راى من يشترط الاستغراق في المنكر
ونحو وانما لم يذكر الاول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخاص والكل
والمشترك والمجمل على ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسما للمشترك
وايضا لا وجه لان يذكر بعضه مهنا ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في
التقسيم الثالث وايضا مهنا تقسيم آخر اراد ان يذكر اذ لا بد من معرفته اقساما ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة

ان كان عين ما وضع له المشتق منه يعني ماده مع وزن المشتق به
بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمه على الاصاله في مدلول الاول وبذلك يغاير
الصفه اسم الاله ونحو فصفه والآفان اشير الى تعيينه اى تعين معناه بحيث
اللفظ لم يقل ان تشخص معناه لان ذلك لا يكفي في العلميه بل لابد معه من الاشاره
اليه ومن كونها بحيث اللفظ فعلم شخصي ان كان المشار اليه شخصا كزيد والا
وجنسي ان كان جنسا كاسامه والآفاسم جنس فمعنى العلم واسم الجنس
اما مشتقان كقائم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفه واسم
ان اريد به المسمى وهو المهيه المقيده بالوحده الشائعه بلا قيد زايد
على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وصفه للواحد النوعي
او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكره فنكره
لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي الكثره وهو ما استعمل في الفرد دون نفس
المسمى وكذا الحال في المعرفه اورد بتغيرها الشامل للنوعين وهو ما وضع ليستعمل
في شئ لا بعينه والمعرفه ما وضع ليستعمل في شئ بعينه فالمعتبر في التعيين و
عدم ان يكون ذلك بحسب دلاله اللفظ ولا عبره بدلاله الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون
الرجل معينا عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلاله اللفظ **فصل**
الخاص من حيث هو خاص اى مع قطع النظر عن العوارض المانعه اياه او
المعينه له كالقرينه الصارفه عن اراده الحقيقه والقرينه المانعه عن

الصارفه عن اراده الحقيقه والقرينه المانعه عن اراده المجاز يوجب العلم بمدلوله
لم يقبل ايجاب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد القطع بالمعنى العام المعتبر
فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال
مطلقا في قوله ثلاثه قروء والاجمل الفرء المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قاله
ان فرض بحيث يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفه والا يكون الواجب بعينه في العدد طهرين
وبعضا ان احب الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص هو الثلاثه بنقصان مدلوله
ولما استشعر ان يمنع الملازمه المذكوره بناء ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل
فدارك بيانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك يعني ان المراد من الطهر
منها مجموع بابين لا ما ذكر والا يلزم تمام العدد بانقضاء جزء ساعه من الثالث واللازم
بطل بالاجماع او ثلثه وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزياده على
مدلوله وتلك الزياده عدد على الحيض فرون جوابا عن المعارضه من طرف المخالف
تقريرها انه لو حمل الفرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل
الجواب ان اللازم الثابت بحدوده ح لان لزوم الزياده ثمه بطريق الفرون لا بطريق
الاراده من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان اللازم ثلثه اطهار
والبعض فلا فرون ح لان الطهر بقبل البتونه بخلاف الحيض فتعين فيه الاراده من
اللفظ وقوله لكن فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فرد على مشترطه
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما نبه به المصنف بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب
فموجبه هنا تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا والا لم

اى وان لم يقع الطلاق كما هو مذهب الشافعى حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا
يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق ليس من فروع العمل بالخاص بل من فروع ان
الزيادة على النص نسخ فالمصنف اصابى فى عدم التعرض له هنا وقوله ان تبتغوا اباحكم
بالباء لفظ خاص يوجب الاصاق يعنى انه حقيقة فيه مجاز فى غيره تبعا للمجاز على
الاشتراك فلا يفيد الابتغاء وهو الطلب بالعقد اى بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة
والمتعة لقوله غير مسافحين الصحيح لابد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن
بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا للشافعى
خلافا فى المفوضة التى تنكحت بلا مهر لها فانه لا يجب المهر لها عندنا اوماتا احدهما وعندنا
يجب المهر المثل اذا دخل بها او ماتا احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خصص
فرض المهر اى تقديرا بالشرع والتقدير لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول مستقيم
لان الاعلى غير مقدر فى المهر بالاجماع فيكون اذنا ه مقدرا وقد نبه النبى عليه بقوله
لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له قال الشافعى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه ان
منتهى الاجتهاد على ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع ويساعده تصريح الائمة
بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا وقد اورد فى الاسلام هنا مسائل من
باب الزيادة على النص وقد بعضها الى موضعه وترك المسئلتين مخافة التطويل

فصل حكم العام التوقف عند البعض وهو عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل
الدليل للعموم او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض
فان جمع القلة يصح ان يراد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به

لا يرد على هذه التعريفة الفصيحة وقد اسمعها صاحب التلويح من شيخه رح

كل عدد فوق التسعة ولما اشتهر ان يقال انه للاستغراق فلكل اولوية تدارك ودفعه
بقوله وانه يوكد اى يحتاج الى التاكيد واراد به تيسير المعنى المراد لا ما يقابل التاسيس
لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما افاد
لانه كان يقال فجمع العدد المشترك وهو البعض لا بعينه لتعينه على التعاقب بكلها وايضا
الثابت صحة التاكيد بما ذكروا اما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر اجمع اراد به ما يعم الكل
اجمع ويراد به الواحد ثم يتوقف ليتبين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه فى تمام التعريف
ولانه حينئذ يكون بين وجهى الاحتجاج تدافع كما فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس
قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول نعيم ابن مسعود رض او اعرابى للمخالف ان يقول
انه من قبيل ما صدر عن البعض الى الكل كما فى فعدد والناقة وعند البعض يثبت
للاقل وهو الواحد فى اسم الجنس وامثاله لم يقل فى غير الجمع لشموله التثنية والثلثة
فى الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراءه لكن فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب الثلثة
بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول لكن لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص و
للمخالف ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند
من اصحابنا وان فى ثبوت الحكم فى الكل ظنا ثم يتبع موجب الحكم فى الكل لانه يحتمل
الثبوت قطعا وهو مذهب مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة
فيتوقف عندهم خلافا له فمن جاء فى القوم حكم التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان
يتبين المراد ببيان ظ بمنزلة المجمل وعندنا فى العمل بقدر الامكان
لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع له لان المقصود فى التخاطب

آخر

ان لم يكن فى ان التاكيد للعموم فظاهر فضل لا فى ان
ايهامه رح

ان علما تقدم بثبوت عدم الاولوية
لتنقض المعين والنقاد الاستغراق
من رح

لم يتوقف ببيان الاكثر الذى
على خير الاصحاح من رح

هذا البيان من طرف المجاز للخصوص وهم
لا يوافقون المصنف فى اجراء الجمع المنكر
عن حد العام من رح

والثبوت لا يستدعى ليلزم ما ثبت بل يكفى
ان يكون غالبا بالنظر من رح

عبارة التنقيح وعندنا ولا يكفى عليها صاحب
وعند مشايخ العراق لانه اثبت فى لا اوافقهم
من رح

قد وضع الالفاظ لها والمخالف ان يمنع الاطراد فان كثيرا من اللغة اكتفى فيها بالمجاز
والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما يثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج
بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها ان عليا رضه قال في الجمع بين الاختين
وطئا بملك اليمين احلتهما اي الاختين المجموعتين في الوطء آية وهو له تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطء كل امة مملوكة بجمعه كانت مع اختها في الوطء اولا وهو
آية وفي قوله ه وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت به
حرمة الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض بين النصين
ورجحان المحرم فخارج عن مبحثنا ومنها ان ابن مسعود رض جعل قوله ه واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قاصرا لم يقل ناسخا لاحتمال التخصيص
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل
وهكذا ان يتربصن بانفسهن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء
كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء
توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله ه واولات الاحمال قاصرا لقوله ه يتربصن الخ
في مقدار ما يتناوله الآيتان وموما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وهكذا ان الخصوص
الاربعة المذكورين في الاجناس المذبورين عام كله لكن عندان في سوائي جنسي
العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور
بجر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص
اراد القطعي بالمعنى العام وقدم بيانه فلا يجوز تخصيصه بواحد منها حتى لم يجز مرة

بقطع لان اللفظ عند اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ
عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم ما وضع له
اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص او لو جاز ارادة البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم ينزل بالكلية
لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطابات عامة والاحتمال الغير الناشئ
عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني حرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك
المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص نقول ان احتمال
التخصيص مطلقا كشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد منها واحتمال التخصيص
المورث للشبهة كشيوعه في العام بلا قرينة ثم فان المخصص اذا كان ملو العقل فهو لا يورث
الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما يأتي وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ
لا مخصص مورث للشبهة فبقي الكلام الموصولي وقليل ما هو فاحتمال الخصوص منه كاحتمال
المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال
الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فثبت المساواة بينهما في الحكم المذكور
ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب وهل معتبر تقديرا احتمال المجاز مشترك وفي
العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فلذا خص اجمع صح وتقرير الجواب لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها
فان الخاص الذي له معنى مجازا واحد سواء به الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر
في الدلالة على المعنى الخفي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد بسر باب احتمال اي لا يسع

ولا يجد عكسا لبقاء احتمال التاويل منه

هذا التقرير بين ما في تقرير صاحب التوضيح من الخلل فتامل منه

وبهذا التقرير اندفع ما في التلويح من النظر فتدبر منه

رد لما ذكره صاحب التوضيح

هذا التقرير من قبيل الوقف في تمام الكلام وعليه مرجع ضمير بيانه صحيح فتدبر

بقطع لان

نسخ وسواء الكلام وغيره وسواء العقل يخوفون كل ذي علم عليهم ضرورة ان
الله تعالى مخصوص منه وامّا خالق كل شئ فهو على عمومه لان الشئ يبقى المشئ وتخصيص
الصبي والمجنون ليس من هذا القبيل لان يقين مناط التكليف بالشرع على ما بأتي
في باب المحكوم عليه وامّا الحسّ اذا وجد بنية التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة وكذا في مقابلة
العقل فلا مساغ لقولهم اوتيت من كل شئ واما الوهم نحو من بشرني فله كذا يقع على المتعارف
وهو بالجزاء والعادة نحو لا ياكل اذا كل السمك يقع على المعتاد فلا يحنث بأكل رأس
المصفور والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض
الاخر نحو كل مملوك لي حرّ لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه حيث لا يملك بيعه او يسمّى
ممكنا وعدم وقوع الكراهة على الغبّ عند ابي حنيفة رحمه لعلة النقصان ايضا لانّا
كما نوهم وقد افصح عنه تعليل بانه مما يتغدّى به ويتداوى فاوجب قصور ان المعنى
التنكه للاستعمال في حالة البقاء وفي غير المستغرق اي من القاصر هو اي اللفظ العام
حقيقة في الباقي ان كان المخرج معلوما لا لان الواضع وضعه للباقي لانه في موضع
المنع بل لان تناوله انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما يفيد ذلك بالمعلوم لانه اذا كان
مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي
وفي المستغرق اي من القاصر كلاما او غيره مجازا اي اللفظ العام مجازا في الباقي
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي
حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول الباقي على ما بأتي في فصل المجاز
ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه بشبهة ولم يقولوا اي عامة العلماء بين كونه اي كون

وهو ما في بعض نسخ متن المنار

حقه ان يقال ان كان

والفرق بين الوهم والعادة
ظن من النوع وغفل عنه
صاحب التوضيح منه

مذكور في الهداية وغيره منه

فيقدر به فيه اسم الجنس واسم الجمع ولا بد
منه فافهم فخصيصه العام لم يصب منه

قوله لو كان الباقي ووجه الثلث فهو
كل العام سقط الى اصحابه ان يكون
الاكثر منه

واما في التوضيح من قوله وليس على هذا
تخصيص اعاده بلا فايدة منه

بعد احتمال المخصوص اصلا لا يكاد عن دليل ولا غيره جواب عن تمسك مخالفه وهو
التأبيد بالتوقف لذلك على بعد بأداة التعريف وتوبيره ظ ولا وجه لجعله جوابا عن
تمسك المخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص واذا
تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المتعاقبة مع ان الواقع احد متناولي
او مختصا بالاخر لكنه اشتباه الحال اقتضى ذلك كما يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت بلا معارض
وان علم فان كان العام متاخرا نسخ الخاص ان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا
لا يخصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل ما يجيء الزمان بنسخه في ذلك
القدر اي في القدر الذي تناولاه حتى لا يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فحكمه بالمساواة بين العام والخاص في القطعية
لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام **فصل**

قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخرج من ان يكون بغير مستقل اي بكلام غير تام وهو
الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة والغاية بان يقال
بدل الاستثناء ان كانوا علماء او الى ان يجهلوا ولولا الشرط فاكرم الكل الحكم
على جميع التقادير بخلاف علقت به لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض كذا في الباقي وزاد
بعضهم خامسا بدل البعض نحو اكرام الناس الا لصوصهم وليس في الناس بل ابدال فيه ما فيه منع
ولذلك لم يلتفت اليه المصنف او بمستقل اداة غير المتراخي ولم يذكر العيد اعتمادا على ما تقدم
ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي

قوله عندنا ان النسخ
لا يجري في اخباره منه

نسخ

التخصيص بالكلام وغيره لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في
حكم الاستثناء ويدل على ان المراد بالمخصوص المعلوم كفته حذف اعتمادا على العقل حتى
لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب
الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص
الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل اما الاستدلال بالكفار جاحد الفرائض
الوارد فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فمبناه
على ان ذلك الاكفار ليس لانعقاد الاجماع القطعي فرضيته تلك الفرائض وذلك غير
مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة ثم بقال اصلا لان الكرخي يقوله يجب اخفى
المخصوص ان كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله فيمكن الاحتجاج به
في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم
الربوا او معلوما كالمستامن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره الباقي واما في الاول فقط كما في الاستثناء فان الاستثناء
المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني
فظهور التعليل لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا وما تقدم من وجوب اخص الخصوص فيما لا يجدى لانه بعض غير معين وعند
البعض بقي اي العام فيما وراء المخصوص كما ان كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان
انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه
حجة في الباقي فكذا هذا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه قد يكون الباقي مجهولا

ص

والاعتد

لم يتعرفنا لان الكلام يقع لاجله
المستثنى وغيره منه رحمه الله

ص

وعند البعض الاخر كما ذكرنا انفا وان كان معلوما وليسقط المخصوص وان كان مجهولا لان
المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة
المخصوص اليه لان الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف القلم
بصدر الكلام لا ينفرد بوجوده فيشتبه فجهالة المستثنى منه وعند ناجة لاحتجاج
السلف به من غير نكير الا انه يمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستحالة
الترجيح من غير مرجح فيصير تعويلا على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه
حتى يخصصه مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس
والفقه فاذكر من ان العام بعد التخصيص يبقى حجة فيه شبهة سواء المخصص شبهة التاسخ
بصيغة الاستثناء بحكم لما قلنا ان كان مجهولا يتردد بين سقوط في نفسه للشبهة الاول
وايجابه الجهالة في العام للشبهة الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص
بيقين فلا يسقط به لان الثابت لا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة تورث وان البعض
وان كان معلوما يترجح بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان الاصل
في النصوص الاستقلال التعليل واما قبل للشبهة الاول لان تمامه بان يقال والاصل
فيما يترجح بين الشبهتين ان لا في حط من كل منهما ولا شبهة له منهما لان خط شبهة
التاسخ عدم التعليل لا وجوده وموجبة الجهالة فيما بقي كحد العام وعدها كما هو
مذهب الجباني لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
به بيقين فيه ضرر شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام

صاحبنا لو فيه يقتضي توجيه ذلك
ولكنه باءت بشيء كما لا يخفى منه رحمه

واما حجة التعليل فما ذكر في الاستثناء
فالوجه ما ذكر في المتن منه رحمه

وباعتبار الحكم ببطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في المقدور بين في بطلانه والشك
لا يرفع الاصل اليقين بل وصفه ولما استشعر ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص
معلوما لا بينة عندكم وموجبها الجهالة فما بقي تحت العام على ما اعتبر فتم به فيكف
يكون العام المذكور حجة عندكم تداركه بقوله واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة
قبل التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى العباس تخصيصه بان يكون المخصص
مما لم يدرك علته فخص فيزول الجهالة ويبقى العام في الباقي حجة وما لا اى لا يقتضي العباس
تخصيصه منذ ابتنظم ما لا يدرك علته فلان يبطل العام باحتمال التعليل وبه اى بما
ذكر ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فان النسخ لا يصح
تعليله بالعام الذي نسخ الحكم في بعض افراده لا يثبت النسخ في بعض اخر قياسا لان العباس
لا ينسخ النص لانه دونه فلا يعارضه لكن يخصصه لانه يتبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة
بين منهما قسم اخر لم يتعرض له المصنف وهو العام الذي خص منه البعض بغير العقل والكلام
والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة
والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر
المخصوص قطعا له ومنها مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص فمما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين الا مذا بكفه من الالف مذا فانه
للاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد فقبل الوحة للاحتراز عن الخلافة الموقوفة
ومذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله ولا
يصح البيع لم يبطل البيع لانه في الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما

كما قاله صاحب التنقيح

لم يدخل في الايجاب فصار البيع في الاخر بالحصة اى بحصة من الثمن المقابل بهما
ابتداء والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما في المسئلة التي على نظير النسخ لان الجهالة الطارئة لا تفسد
ولان ما يلي المبيع وهو العبد المستثنى اولا صار شرطا لبقول المبيع والشرط فاسد
لانه يخالف مقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بطل العقد في الاخر بحصة من الثمن وهذا انما
يناسب النسخ من حيث ان البيع انتسخ في الذي مات بعدما انعقد فيه لدخوله تحت
الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد الاخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار
يدخل في الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن البيوت لا السبب عن الانعقاد
فصار في السبب كالنسخ دون الحكم كالاستثناء واذا علم كلاهما يصح بشبه النسخ ولم يعتبر
مشابهة الاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح بشبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وهذا انما ناسب
التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي فيه
الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم كان رق بشرط الخيار باعتبار الاول
يشبه الاستثناء وباعتبار الثاني يشابه النسخ وباعتبار الكتابة ان لم يشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا ومن المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان
يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالف ان كلا منهما ثمن

صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن
مجهولا او بالعكس فهو رعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة
البيع في الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالجهة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يضر وهو رعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع
في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو قبول غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن
والمبيع في الثانية وله مع جهالة الاول في الثالثة وله مع جهالة الكل في الرابعة فلرعاية
الشبهين صح البيع في احديها ودون البواقي اعني صح في احديها ودون البواقي
اعني صح في الاولى رعاية شبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية شبه الاستثناء ووجه
الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي
له للصحة وجهالة محل الخيار ترجح جانب الفساد فيلائم شبه

فصل في الفاظ

وهي ما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط ولا احتمال
للعكس في هذا اي الكل اما ان يتناول الجمع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل
واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا
فله درهم فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط
بواحد منهما فالجمع وما معناه يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق الجمع المعرف واسماء
الجمع على عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى ان منتهى جميع
احاده ما اطلع عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق وذلك لما عرفت ان الدلالة على
الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق

الجمع

الرهط مع الثلثة
الى العشرة
ذكر صاحب
الكشف في تفسير
سورة النمل
منه رحمه

عبارة التوضيح فاذا
اطلق الجمع او وجد
التنويع بشرطه

الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل التحديد جانب القلة وعند البعض اثنان ولا خلاف
في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلثة وذلك معلوم من اللغة كقوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد ما يوم الاثنين وقوله تعالى وقد صغت قلوبكما والمراد قلباهما
اذ ما جعل الله من رجل قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد
والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم اللفظ ولذا لا يقبل في غير صيغ المتكلم والشريك
الاثنين للثلثة في الارث وكذا في الوصية بدلالة النص واشارته لا بعبارة
النص المذكور جواب عن تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث
الوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيهما واطلاق
القلوب على الاثنين مجاز على طريق اطلاق اسم الكل على البعض جواب عن تمسكه
ثانيا ولا متمسك لهم بقوله تعالى الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع في جمع
وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف
ولا بنحو فعلنا لانه لا صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حتى صح للمتكلم مع الغير
واحدا كان او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان
يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وقع على الاثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان حتى صح
تخصيص الجمع نعني بالمستغل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وفي معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه و
هو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء اي الواحد اي يصح تخصيص المفرد وما
في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد

وبهذا التقرير يتبين ان الاضافة الى قوله
صاحبا التنقيح لان المشتق صحيح وان لم يصب
في تعريف الاطلاق المذكور ولا في تقرير
الجواب وانه اعلم بالصواب ابن منه رحمه

في انتفاء الوجوب عدم الوجوب
منه رحمه

في انتفاء الوجوب عدم الوجوب
منه رحمه

دل على انه كل حملها ابن عباس رض على الواحد في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ومنها من الفاظ العموم عطف على ما تقدم من جملة المعنى الجمع المعرف باللام
عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من انتفائها ايضا
في عشرة الاستدلال على ما ستعرف اعلم ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين وعلى ما لا نفس المعنى وهو لام الجنس والحقيقة منه وهو لام العهد ومثله علم
الشخص الاول اما ان يقصد به الماهية من حيث هي فتسمى لام الحقيقة ومثله علم
الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وهي اما ان توجد قرينة
البعضية فتسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات ولا توجد فتي المقام الخطابي
يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة
وفي لا المقام الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق بالحقيقة
من فروع تعريف الجنس فكلام عند التحقيق للتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا
بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ومن ثلثة الاقسام ضما احد
العهدين الى الاخر لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع ليس سوى الماهية لان وضع الجمع
للافراد لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سيتاتي ولا البعض للافراد
لعدم الاولوية فتبين ان الكل ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش تمسك به ابو بكر رض
حين وقع الاختلاف بعد الرسول ع وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد
والصحة الاستثناء يعني من افراد عد لوله قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المعرف
باللام مجاز عن الجمع الجنس في بطل الجمعية فلو حلف اي قال والله لا اتزوج النساء

يحنث

يحنث بالواحدة الا اذا نوى العموم فحينئذ لا يحنث قط ويوم الواحد قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لان معناه جنس الزكوة بجنس الفقير يجوز الصرف الى الواحد ولو اوصى لشيء
لزيد وللفقراء تصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد استدلال على
ان الجمع المعرف مجاز عن الجنس فانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم
الامكان كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء فلا يمكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا
او لعدم الغائية كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين مبنا للمنع وهو ان يكون
عن الممكن وتزوج جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبطل الجمعية فيه من وجه
اي فاذا كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث
انه كلي يتناول على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل
اللام اصلا فحمله عليه اولى ومذاهب قوم في الاسلام لانا انما ابقيناه جمعا لفائدة في
العهد اصلا الى اخره وقد عرفت مما تقدم ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فانا علمنا قالوا انه سلب العموم
لا العموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة كغلام عبيدي احترازا عما
ايضا لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض لما ذكر كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء والا لنصب ولذلك
حمله النحويون على غير ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان القرينة على انه لتعريف الماهية
نحو الانسان حيوان ناطق وللعهد الذهني كقولك الجزر وشربت الماء كذا ذكره كثير المحققون

فيه رد لصاحب التنقيح

ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الطارئ ثم الاستغراق ثم الاخيران ومنها النكرة
في سياق النفي لقوله تعالى من الذي يعصمك من الله ان اراد بك سوءا من رد ما انزل الله على البشر من شيء
فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسبب الكلي لما استقام رده بالايجاب الجزئي لا ينافي
السبب الجزئي وكلمة التوحيد اكتفى بما في عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه
الاستدلال بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات
الواحد الحق لها وتعدد سبب توحيد وهذا استدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط
الاختياري لا بد من هذا القيد في تعام التفصيل الآتي وكون المثبت عاما في طرف المقابل
اي النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب جلادا اعاقد الشرط بالمثبت
لانه اذا كان منفيا كما في قوله ان لم اضرب جلادا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل
لانه تعذر للمحمل بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال
فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق النفي شرط ليس الا عمومها
في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة
لا عمومها لها ولغيرها عندنا نحو لا اجلس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل
عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول موصوف خير من صدقة يتبعها
اذى فانا نعلم قطعا بان الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول موصوف مع ان الاول
وقع في موضع التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم
في جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق وما في معناه اولى للموصوف
به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او لا اجلا

عالما

عالما لعموم العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها
الاصطلاحي والحق ان النكرة في سياق النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه
يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع خاص لانها
موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم كما في
قوله ع علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المقيدة بكل فالعموم
فيه مما لان نفيها كالمقيدة بأي وخاصها مطلق في الاثبات يدل على فرد ما
من غير تعرض لامر زائد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت ليس الامر بذبح الواحد من جنس
قلت لا ان التعرض للوحدة من التاء لا من لفظ البقر فلا ينافي اطلاقه وواحد
بهم عند الناس مع في الاخبار نحو رايت رجلا فيتعرض لقيد الوحدة بقرائنه
واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة
العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة يكون الثانية عين الاولى وان اعيدت
نكرة كانت بغيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد وقال ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود
في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر الذي نعلمه عسر بين ويسرين وهو مرفوع الى النبي ع
فلا وجه لما قيل والاصح انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصفة معينة بجب الف وان
اقر به منكرا عند شاهدين لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد و
الف عند اخر او بالف عند هما والف عند القاضي فالملازم واحد انفاقا كما في
المحيط بجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما وانما يعتبر قيد اتحاد المجلس لانه مبناه
على التوجيه وليس المقام مقام التفصيل ما في المسئلة من القيل والقال ثم ان يعتبر

عند شاهدين بالف منكرثم بالف يعقد بالشك والاخرى بالعكس ذكره وموجب
القاعدة الماضية ذكره ما ان يكون الواجب في الاولى الفا وفي الثانية الغير ولا
رواية في واحد منهما او منهما اي من كرة يتم بالصفة اراد الوصف المعنوي
لا النعت النحوي فان قال اي عبيدي حر بركة حمور فقهروه معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي حر بنة لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان
حر بهم على الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاول عام لانه
مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى خاص وهو ضمير المخاطب والمراجع
فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لابد منه في
نوع منه بخلاف الفاعل فانه لابد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو وكذا ان
تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على العرف والفرق من جهته
واضح لان الوصف في العرف هو الغرب لا الضاربية والمضروبية وقيل في الفرق ان
اي لواحد منكر نفي الاول وان لم يعتق يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد
دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق الكل ومعنى الوصف باق من جهته
ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية تعين الواحد باختيار
المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في يقينه فيحصل الرجحان ويثبت الواحد من
غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاول لعدم العدد في المفعول وفيه نظر ومنهم من في
العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه استغنائية كانت
كمن في الدار او شرطية كمن دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال

من شاء

من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة حيث قال له ان يعتقهم الا واحد وقالا
له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم وعملا على البيان بشيوع استعمال من الداخلة
على ذوي ابعاض في البعيض كما في كل من في هذا الخبز ولما يجئ النقض بمسئلة السابقة
تدارك رفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد
العموم وترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان اضافة المشية الى ما هو من الفاظ
العموم قرينة لاراداته واما الفرق بان البعيض راجح لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد
اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر
عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون الكل لان المخاطب اذا شاء الكل
فمشيته الكل مجتمعة فيه فليس بشئ اما اولا فلان المتيقن هو البعضية الشاملة لما في
ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما اقتضاه في بعض
تعليقاته واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل المجموعي فلا يحتمل التبعيض فان التيقن
واما الثالث فلعدم مشية التعليق الذي نكن بقوله لان المخاطب اذا شاء الكل
على التفريق والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول وبالاجتماع
في الوقوع في الكل فالمطابقة بالوجه الفارق وهو غير واذا كانت موصولة او
موصوفة فقد تخص كما في قوله تع ومنهم من يمشون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له للعقلاء عند الجمهور وله اختصاص
لغير العقلاء عند البعض لانه قد يستعار لمن فان قال ما بطنك غلاما فانت قرة فولدت

غلاما وجارية لم يعتق هذا اذا انكسر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا
اعترف به فتعتق واذا تعذر البيان من جهته كما اذا مات قبل الولادة لا تعتق عملا
بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دون الثلث عندهما وعند محمد ثلث
وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما يحكمان في عموم ما وخلا عليه اي لا يحتملان ان يقعا
فاجمعين بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فان اضيف كل الى النكرة فلعموم افراده كما
وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذوي
اليدين وقول الشاعر كلهم اصبغ فان كله كل فيها العموم الافراد قالوا والعموم يعني اذا
اضيف الى النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخل
عشرة معا يستحق الفعل كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة
اول بالنسبة الى المتخالف المقدر وقوله بخلاف من دخل فانه في لا استحقاق لا
في الكل ولا في واحد منها واما الفرق فان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا
اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغوا فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول
فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب التخصيص لما مر ان حكم في العموم
دون من وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص
لان هذا التفضيل للتشجيع والحث على الحلاوة فلما استحقه اجماعا بالدخول اولا
فالواحد اولى بالاستحقاق لان الحلاوة في حق اقوى واعلم يقل فيصير مستعارا الكل
افراد فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لابد من ارادتها مسئلة

ردد للصحيح

الاقتضاص لان النص بكلهم ان يجعل ذكر على ذكر مسائل السير الكبير منه رح

حكاية

من قال لابد ان يريد واحدا معينا وارادة كل منهما ينافي ارادة الاخر فيلزم الخ

وليس فيه ابطاله المنطوق بل تقييم كلهم بغير المنطوق والفرق ظاهر

حكاية الفعل لانهم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة فوصف النبي عليه السلام في الكعبة
فيكون اي الفعل المحكي في معنى المشترك فتنا ول فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم
في البعض يثبت بنفيه عدم وفي البواقي بالدلالة والقياس قال في شرح الوجيز في
فقه ان فعل القلق في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك
واحمد في الفريضة وكونه قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه نقل الحديث بالمعنى
جواب سؤال مقدر تقديره انكم تمسكتم بحكاية الفعل لا يصح الاستدلال بها وذلك لانهم
قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا وتقرير الجواب على الاول
خ عن تعسف لان عبارة قضى حرية في الحكاية واجار عام يعني انه رواه على العموم
والظن من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه عن يحققه
فهو من ثمة الجواب المذكور ولا يصح ان يكون جوابا اخر ولذلك لم يقل ولان الجار
عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئلة اللفظ
الوارد بعد سؤال او حادثة المتعلق بواحد اما ان لا يكون مستقلا اي لا يكون
مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة نحو اليس علي كذا فيقول بلى ان كان
لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلا ويخرج بخرج الجواب قطعا نحو رهن فسجد وزنا
ماعز فرجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو نعال نقد معي فقال ان نقدت فكذا
من غير زيادة او بالعكس اي يكون اللفظ الابتداء مع احتمال الجواب كقوله ان نقدت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع
يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق

والصحيح انه لا يصدق ديانة ولا قضاء لان الخلاف
لان فعل لم ينسب الى نفسه فلا يكون اقرارا
والصحيح انه اقرار

علل بسبق كونه من قبيل ما ذكر

وفه الحكم كما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت الحكم في المنصوص
وفي نظيره بطريق القياس وأما الحديث اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان الا
طلاق والتقييد في السبب كلي كما في اعتق عن كفارتك عن كل حر وعبد واعتق عن كل حر
وعبد من المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد
النصين مطلقة وفي الاخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي
في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عندنا ان المطلق ساكت
عن ذكر القيد لانه غير معترض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت
عدم فلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض لان في اتحاد السبب
والحكم وليس في هذا الجواب قول بالموجب كما توهم وان كان اي الاطلاق والتقييد
في الحكم كما في حديثنا الاعرابي صوم شهرين وفي رواية اخرى صوم شهرين متتابعين
يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان ان فيها لا يقول بالعمل بالقراءة
الغير المتواترة ولو كانت مشهورة ولنا قوله تع لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد ما دام عنه
مندوحة لان فيه تغليظا ومشاقة وقد نهى بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن
عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه المطلق مبهم بالنسبة الى المقيد
فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رضي الله عنهم يعبرون قيد الدخول الوارد في الربائب في
امتهات النساء قال عمر رضي الله عنه المراة مبهمة في كتاب الله اي يجري ابهامها عن قيد الدخول

بلغ

فصل حكم المطلق اي يجري على اطلاقه كما ان المقيد يجري على اطلاقه تقييده
فاوردوه للبيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي
المقيد موجبا للتقييد اي تقييد المطلق بالجانب كما لو قيد ان كان موجبا ونفيه
ان كان منفيه بالذات كما في اعتق رقبة كافرة ولا يعتق رقبة كافرة
او بالواسطة كما في اعتق رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي عليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد اجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
وان اخذ مثبتا فان اختلف الحادثة كلفان اليمين وكفان القتل لا يحمل عندنا
خلافا لمالك في وانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج عن
البحث بعضهم اي بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان
اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله
ان المقيد اذا وصفا كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه عند الشافعية

وهو لك

الثابت فى الزمان ثابتا بهو ما اى اتركوه على حالها وعليه انعقد الاجماع وفى التنوير
المذكور من حوله فابهموا دلالة على ان العلة لما ذكر الاطلاق المطلق فالحكم
عام وان كان لسبب خاص ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل
واحد فى مورد الا اذا تعذر وهو عند التحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق
والتقييد فيه لما فرع من نفى مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس بقوله
والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى فان حوله كافى كفارة القتل
فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا
والاصل عدم اجزاء المحرر عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فنفى
اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا كما زعم الخصم فكيف يعدى
ولا بد فى القياس من كون المعدى حكما شرعيا ولما استشهد ان بقول الخصم نحن نعدى
القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا
نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس تدارکه بقوله والقيد كقيد
الايمان فى المثال المذكور انما يدل على الاثبات اى اثبات الحكم وهو الاجزاء
فى مثالنا فى المقيد وهو محرر رقبة مقيدة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفى
اى على نفى الحكم فى غيره فمعدية عن تعدية العدم وان كانت غيرة اى ان سلم
ان تعدية مغاير تعدية العدم مفهوما فى قصدا اى تعدية العدم مقصودة من
تعدية القيد وليس بحكم شرعى فلا يصح القياس وايضا اراد بيان فساد اخر
فيما ذكره ابطال الحكم شرعى وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة فى كفارة اليمين

لا يبعد من هذا ان ايضا فى طرفى وقوله اصله ضمنى النوضيح منه

فى تغيير لتحرير التنقيح منه

جواب اما فى مقدر تقديره حفاظ منه

فى تغيير لتحرير التنقيح

العام على الافراد كونها قصدية فوق دلالة المطلق عليها كونها
ضمنية وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما
يخص اذا خص اولا بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا مبني على تقييد المطلق
ابتداء بالقياس وقد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد
كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل مانع اخر فان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على تغليظ الكفارة
بكون تقدير غلظ الجناية **فصل** حكم المشترك التامل اطلق التامل
ليشمل في الخارج من الاولة والامارات حتى يترجح احد معنييه ومعاينة
ولما استشوان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل
فيما يحصل به ترجح احدهما على الاخر تدارکه بايراد مسئلة امتناع استعمال
المشترک في معنييه فقال ولا يحمل في استعمال واحد على اكثر من معنى واحد لانه
لانه لم يوضع للمجموع لانه يلزم في ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا عن
الاخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن الاخر ايضا
بل لانه فح يكون استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر
من معنى واحد والمفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى
واحد هو ان يحمل على كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه
جزؤه فلا مانع للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا يجاز لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز لانه لو اريد به المجموع يجاز او كل واحد من المعنيين مراد

حقيقة

حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية في موضع المنع بل لان
استعماله في المعنيين يجازا وكل واحد منهما مراد باللفظ ومناط الحكم لا
يتصور الا ان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا لا جمع بين الحقيقة و
المجاز ولا تمسک للمخالف في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على الملائكة
الاية بناء على ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
لان الفعل متعدد لتعدد الضمائر لانه ايضا غير جايز عندنا لان الكلام
في رد الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان وحدة التعدد بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ فلا يخرجه عن البحث بل لجواز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا
كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة باوصال الخير وذلك في حقه تعالى
بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا كما راى الخير ولا باس
في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف فلا يلزم به ان يكون من باب
الاشتراک وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومن تعدى عنه وتصدى
للاستدلال على عدم الاشتراک قائلا لان سياق الاية لايجاب اقتداء
المومنين بالله تعالى وملائكته وفي الصلوة على النبي عم ولا بد من اتحاد
معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي عم والملائكة
يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية
الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقة كان او مجازيا فقد ارتكب

صاحب التقرير يقصد من الجواب ان الاية تحتمل وجوها ان الاشتراک
عن هذا المنع ولا يخفى ما فيه

اي تواريه كل واحد منهما على انه نفس
الموضوع له لكان اللفظ حقيقة فيهما لا
مجازا في احدهما والمقصد خلافه او على
انه مناسب للموضوع له يلزم ايضا بين
المجازيين وهو باطل بالاتفاق منه

وهذا معنى ما قيل ان الصلوة من الله تعالى
الرحمة وهذا كما
قيل الجنة من الله تعالى ايصال الثواب
ومن الغير الطاعة منه

شطط بل ركب غلطا لان ما تومهه من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن مشتركا
امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان
السلطان خر التفت زيدا والامير فخر خلع عليه فعظم ايها الرعايا
ولا متمسك لهم ايضا في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
والارض الا به بناء على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء
الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود
دون الانقياد لانه شامل للكل غير مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين
في عوض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع
الراس فلا تعذر في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس
في الكل لان التغليب سائغ شايع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المكابرين منهم
لاحظ لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا
كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتعدية فعل اخر في مثل هذا المقام من
ضيق الفطن كما لا يخفى على ارباب الفطن **التقسيم الثاني** باعتبار استعمال
اللفظ مفردا كان او مركبا في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له
اراد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
حقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان لغويا فلغوية
وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الامتياز
بالجهة وان ان استعمل فيما لم يوضع له لم يبق في غيره لان المشترك ايضا مستعمل

في غير

في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة الاستعمال في التفسير احترازا عن الغلط اما
في المجاز وجود العلاقة بين معناه ومعنى الحقيقة وفي المرتجل الوضع قبل
الاستعمال والمنقول وهو ما يجوز فيه المعنى الحقيقي لغلبة في المعنى المجازي بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل
فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول
من جهة الوضع الثاني من مناظر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى يثبت معناها الا بالنية او دلالة القرينة
بغلبة وان لم يكن مجازا او بالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة
في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا عند ان لم يكن الثاني
من افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقولة لذي الاربع خاصة
فانها في الاصل لما يدب على الارض فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز
من جهة الثاني ان كان اطلاقه عليه اي على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار
انه منها اي من افراده وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاقه
لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فبالعكس لانه
لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بالاطلاق فليس باعتبار
الاول فيه لصحة الاطلاق تنزيها على ما تقدم بعينه لما كان المنقول ما يجوز فيه

المعنى الحقيقى لم يكن باعتبار الاول اى المعنى الجنسى فيه لصحة اطلاقه على الكل
اى المعنى المجازى بل لتر صحح اللفظ المنقول والمعنى المنقول اليه على
سايرالالفاظ والمعانى ولهذا اى لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الا
طلاق لايطلق المنقول على كل مايوجد فيه الدبيب الصلوة فى الشرع
على كل دعاء كما يطلق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان
السابق ان الوضع قد لايعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى كالجدار
والجد وقد يعتبر كالتارون والخروان ورعاية المناسبة فى وضع بعض
الالفاظ لايستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه تلك المناسبة ولهذا
لايجرى القياس فى اللغة اللغوية والمرتجل وهو ماوضعه واضع اخر لمعنى
غير المعنى الاول اذا قال واضع اخر يخرج المشترك فان الوضع فيه
لواضع واحد ولامناسبة بينهما فخرج المنقول ليكون حقيقة بعد الاستعمال
انما قيد به لانه شرط فى الحقيقة دون المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبار
للوضع الاول فى التقسيم لم يصب اذ فى يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة
اذلم يثبت ان وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قيد به اخرا لمرتجل
لم يستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان فى نفسه بحيث لايستتر منه
المراد والا فكناية فالحقيقة التى لم تغلب صريح والتى غلبت سواء كانت
مهجورة بالكلية اولا كناية والمجاز ان غلب فصريح والا فكناية هذا
عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له

لانه

لانه مقصود بل للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع
الصدق والكذب كطويل النجاد فان القصد به الى طول القامة لا الى
طول النجاد والا انه لايصح كناية الا اذا كان له نجاد طويل لان شرط
الكناية وهو الاستعمال فى الموضوع له لايتحقق بدونه فهى لاتنافى
ارادة الموضوع له جزما انها مستعملة فيه وهو مقصود منها فى الجملة
بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا وبالذات غير ماوضع له فينافى
ارادة الموضوع له ثم ان كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما
لم يقل تعريفهما لان ما مر من التعريفين مشترك بين الجملة والمفرد او جملة
والاول من هذا القسم ظاهر واما الثانى فكقولك لمن اراك تعدم رجلا او
توفر اذى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلة فان المجاز المتفرع
على الكناية كقوله كثير عريض اقبيطان وعامة الاخبارات المستعملة فى
الانشاء وكل ما استعمل من اقسام الطلب فى الاخر من هذا التقسيم ثم ان
الجملة حقيقة كانت او مجازا بحسب الوضع تنقسم الى مجاز عقلى وهى ما كان
فيه العقل الى غير فاعله ملابسة بينه وبين الفعل كقول الموحد انبت الربيع
البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا
كان به كقول الدهرى انبت الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال
جاء زيد وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل فى الحقيقة العقلية ما كان
فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه لايدخل فيها ما فى قسمى قول الكاذب

لان المتبادر من عبان عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول
انما كالعلم فيه زيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه
فن اخر وقد استوفيناه في بعض تعليقاتنا **فصل** لما كان مبنى
المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت تلفظ غيرما
وضع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان
وقوع النسبة في الجزء فس عليه حال الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعد
فمجاز باعتبار ما يؤل لا بد من اعتبار الحصول بالفعل فيه ايضا فرق بينه و
بين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه هو عدم الحصول بناء على عدم اعتبار
المجاز بالقوة فما اخراد بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت فكالخمر
تعصيرا بق وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة
بين المعنى الحقيقي والمجازي لم يقل الملازمة لانها غير لازمة بل المناسبة
ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين على الاخر مجازا بها ينتقل الذهن
في الجملة من الموضوع اليه وهي اى تلك العلاقة اما ذهنية محضة بان لا يكون
بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الذهن كما في اطلاق البصر على الاعمى
هذا اذا لم يقصد به الاستعانة التهليجية والتهكمية واما قصد المشاكلة
فلا ينافيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا التغاذل وهذا ظاهر
او خارجية وهي اما ان يكون احد هما جزء الاخر كما في اطلاق اسم الكل
على الجزء كالجمع للواحد او بالعكس كالرقبة للعبد او لا اى لا يكون واحد

منها جزء الاخر وهي اما ان لا يكون المجازي صفة للتحقيق فالعلاقة اما
المحلية كما في اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واطلاق الغايط على
قضاء الحاجة من القسم الاول غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه
لما كان المعهود المتعارف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما
علاقة عرفية فبناء على هذا ينتقل الذهن من الغايط الى قضاء الحاجة
واما السببية كما في اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله تعالى وعينا العيون اى
البنت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا واما الشرطية
كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفة وهو
الاستعانة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو
الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق
على علاقة المشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز
المرسل فتامل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم اللازم على
اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين
بالاعتبار يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية
لها ثم نقل منا كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في المعنى
العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما سيجيء وكالجزء مع الكل فان الجزء
تبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة

ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل يحتاج اليه فيحقق جهة الاصالة
في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الاخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان والعكس
اما بيان الضابط بانه يجوز في صون يستتبع الكل كالرقبة والرس
فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صون يستتبع
الجزء الكل ممنوع بالبد من قبيل التابع انه يجوز اطلاقها على الكل كيف
وقد وقع في قوله تعالى ثبت يدا ابي لهب وكالحمل فان فيه جهة اصالة
لحاجة الحمال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اي من المحل انما قيد به
لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد من الحلول ما يعم
انواع الحصول فيه ولا اختصاص لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة
باللغة بل يوجد في الاسماء الشرعية ايضا كالانصاف في معنى للمشروع كيف
شرع عبر به عن علاقة المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصون يصلح
لعلاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة
وغيرهما ان منع التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد
شرع لتمليك المال بالمال والاجارة لتملك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر وكي يشترط
للاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط لها فيها واللازم
البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها

الذي

الذي يلزم في الجملة من تصور ما تصون كالوجنة والارش فان كلا
منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين وكالسبية عطف على قوله كالاتصال كالنكاح
ينعقد بلفظ الهبة في الحرة لابد من هذا القيد لانها اذا كانت امة
يثبت الهبة فانها وضعت لملك الرقبة اي لعقد وضعه لاجل ملك
الرقبة بسبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب عليه السبب
وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو المراد
من علاقة السببية ههنا وهذا اي انعقاد النكاح بلفظ الهبة عند الشافعي
من خواص النبي عم لقوله تعالى خالصة لك في وجه الاحتجاج ان اللفظ
تابع للمعنى وقد خص النبي عم بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص
ليس في اللفظ بل في الحكم وهو عدم وجوب الحكم المهر وعدم حل نكاحها لغير
خارج عن سنن الصواب قلنا دلالته على ان الانعقاد اي انعقاد النكاح
بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عم ولا نزاع فيه انما الكلام في انعقاد
النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه فبقي
دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد اي النكاح الا بلفظ النكاح
والتزويج لانه شرع لمصالح لا يخفى كالنسب وعدم انقطاع النسل والا
جتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والالسلاف بينهما واستداد
كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغيرهم

اللفظين قاصر عن الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا ملك
اى ملك المصالح المذكورة وفروع واغا بين النكاح للملك له عليها اى
للزوج على الزوجة ولذلك اى وكون وضع النكاح لملكه عليها لا المصالح
المشركة بينهما لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده
خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما
اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لابد له عليه لغة يعني لفظ
النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه ولما استشعر ان يقال
اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا
يصح النكاح بهما تدارك بقوله واغا يصح بهما لان الشرع نقلهما الى
هذا العقد فصارا بمنزلة العلمين له والواجب في المنقول الشرعي دعاية
المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة على الملك
في معناه الشرعي وكذا اى كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد بلفظ البيع
وكر من علاقة السببية على الوجه المشروح فيما تقدم واغا لم يصح العكس
اى لم يثبت الهبة والبيع بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب لان ذلك اى صحة اطلاق اسم المسبب على السبب عند ما شرع
السبب للمسبب اى يكون الغاية شرعية السبب ذكر المسبب كالبيع للملك
فان غاية شرعه البيع الملك فان قال تزوج وتمثل كما ذكر ان ملكت عبدا
فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه

بان اشترى

بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق في الثاني لانه
يقال عرفا انه مشترى العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد
لغة ولا عرفا الا اذا عنى باحدهما الاخر فيقبل ديانة فهما يعكس
الحكم اى يعتق في الاول دون الثاني وقضاء فيما لا يخفى فيه يعني ان عنى
في الصور الاولى بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب الذي شرع له
صدق ديانة وقضاء لانه عنى ما فيه غلظ وان عنى في الصور الثانية بالشراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد ما يخفى
اما اذا كان سببا محضا اى لا يكون مشروعا لمسببه كملك الرقبة فانه شرع لعينه ليست
كملك المنفعة ولذلك يتخلف الاول بدون الثاني في العبد والاخت من الرضاع فلا يعكس
اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا اى على موجبه قد منا من ان
الاصلية والفرعية اذا كانتا من الطرفين يجري المجاز منهما الى اخره فانه قد ظهر
منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز منهما فيقع الطلاق
بلفظ العتق اى بناء على الاصل المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة
الملك او لاثبات القوة بها نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك
المتعة وملك سبب لهذا اى لازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة او يقتضي
البها وليست من اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي لما قرر من الاصل
الخلافي ولا يثبت بطريق الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اى اسقاط الحق

جواب وهل متعلق بقوله بلفظ

من متعلقات المنفي من التقييد بالنكاح

هذا بناء على ان الطلاق الرجعي علة حرمة الوطء بطريق الحقيقة وعند زفر
عند مجيء الثلاث من غير العدد بطريق الحقيقة وعند زفر المجاز فتبين
عدم جواز الثلاث من غير العدد على قول زفر فتبين ان الكل
مسئلة

التصرف اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها بنى على السراية واللزوم اراد بالاول
ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وبالثانى عدم قبول الفسخ لعدم الانفصال
يتهيأ فى المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق لمعنى
الاعتاق اثبات القوة الشرعية بناء على انها من المنقولات الشرعية فلابد من
اعتبار المعنى اللغوى فيهما والطلاق فى اللغة رفع القيد يقال اطلقت الاسير
اى خليته والطلقة الناقة من عقالها والعتق بمعنى القوة يقال عتق الطاير اذا
قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت
فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لا ينافى قول ابى حنيفة فى مسئلة
يجرى الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف الصادر عن المالك عند الا
عتاق هى ازالة الملك لا انها معناه الشرعى واسناده اى اسناد العتق على
معناه الشرعى اى الملك تجاز الصدور سببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز
فى الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قولهم انه ينزع عنها لبا
سها بقى منها اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى واذ لا معنى لا
ستعارة اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك
الرقبة لمناسبة بينهما وبين معنى الطلاق وهو ازالة القيد وهذا كاف فى
ثبوت الملط اى فى مطلوب الطحم والنوض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج
عن المبحث فالوجه فى بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال

هذا التقدير اندفع
ما فى الشرح منه

ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل
القوى اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة منه اى ازالة القيد
للملك اى لازالة الملك على العكس اذ لا بد فى الاستعارة من القوة
فى جانب المشبه به وبقية نظم وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق
تنعقد بلفظ البيع هذا اذا بان المدة وعين جنس العمل وفى لا فرق بين
اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكر فى الاشرار دون العكس لان
ملك الرقبة بسبب محض لملك المنفعة وعدم انعقاده بها اى عدم انعقاد
الاجارة بلفظ البيع اذا اضيفت الى المنفعة ليس لعدم صحة المجاز بل لعدم
القلابة فى المنفعة المعدومة للاضافة جواب سؤال تقديره انه اذا
صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغى ان يصح بقوله بعت
منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح وتوضيح الجوابط
ولذكر اى وكون العلة ما ذكر لانعقد ولو كان المذكور لفظها
اى لفظ الاجارة فانها انما يصح اذا اضيفت الى العين اقامة
للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفى فى المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا لجنس المعنى المجازى ولا يجب ان
يكون سببا للمعنى المجازى بعينه حتى يراد بالبيت جنس البنات سواء
ينبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع
والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين وانما يتغاير الاحكام

ان ازالة

وجه النظر مذكور فى التوضيح منه

لابد من هذا القيد فى تنظم التعليل
المذكور والصورتين المذكورتين فى او
التعليل عن الصورة الثانية ثم لم يذكر
القيد المزبور لم يكن على بصيرة منه

فيه اصلاح لا فى توضيح التوضيح فى الكتاب
منه

وجه النظر مذكور فى التوضيح منه

ده تعاجب التوضيح بقوله ثم
اعلم منه

ده اخر تعاجب التوضيح فى قوله المذكور
منه

لتغايرهما صفة لانا قائلا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك
اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب
ما يحتمله اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم
اعلم ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها
كيف واختراع المجازات البديعة والاستعارات الغريبة من فنون
البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم للحقائق والعلاقة
مقتضية للصحة فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس
بقادح لان عدم المانع جزء من المقتضي جواب عن تمسك المخالف
القائل باشتراط سماع عينها تقرير انه لو جاز بعلاقة وجود العلاقة لجاز
اطلاق نخلة للطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
واب للابن وبالعكس للسببية واللازم بط اتفاقا **مسئلة** المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق الحكم عند ابي حنيفة وعندهما
في حكم حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها
الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط
صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في مسئلة مس السماء وذلك
انه اذا حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو اليمين
يمكن فان مس السماء ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق البعض عرفا فينعقد اليمين

ويجب الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو
البر غير ممكن وانما الخلاف في جهة الحقيقة والنوعية فعندهما من الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعند الكل حتى يكون حجة
الكلام من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقي او لا فقوله هذا ابني
لعبد الاكبر منه سنا اراد به المتقدم ولادة يثبت العتق عنده لصحة
اللفظ كما يلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة
لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة
الاصغر لهما ان مبنى المجاز على الانتقال من معنى الحقيقي الى المجازي فلابد
من امكان الاول ليتحقق بنيته الانتقال منه فلما يكفي صحة تفهمه من
اللفظ ومدار على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه
كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع في كلام الله تعالى وهو في كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال لا على ارادته اراد لا جمع بينهما لم يصب
لان مراد الخصم يتم بلزوم صحة الارادة ولا حاجة للارادة بالفعل
فابطاله لا يجدي نفعا في دفع ما ذكر فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم
ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاغتناء لان هذا
المعنى لازم للبنوة وانما زاد قوله وصار اهلا لانه يجوز ان يكون صبيا
حين ملكه فلا يكون اهلا للاغتناء فيجعل اقراره فيعتق قضاء من غير نية

لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء لاستحضار
المنادى وطلب اقباله بصوت الاسم من غير قصد الى معناه فلا يتقرر
الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه
لاتحقق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويمكن بعتق بناجز لانه اي لان
لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى
لو قصد التسبيح فجرى لسانه عند حر لعتق فان قيل ان هذا ابني من قبيل
زيد اسد وهو ليس بالسنعان عند المحققين لانه دعوى امر مستحيل
قصدا لانه منقوض بعمل الوفاق الآتي ذكره بل لان ذكر المشبه يمنع
عن التشبيه وحتى الاستعان ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه
بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق
بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة
وهو استعان بالاتفاق **مسئلة** قال بعضهم ان صيغة لا عموم
للمجاز كالقناع في قوله عم ولا القناع بالقناع حتى قد اريد به
الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري اراد مرون المتكلم لقصور
في اللغة حيث لم يوجد فيها صيغة تفي المرام او تناسب المقام فليس فيه
منقصة عجزه وقصور كما سبق الى بعض الاوهام فيتقدر بقدر الضرون
قلنا لانم انه ضروري بل يصار اليه توسعه للطريق اي طريق اداء المعا

على التكلم والفار الحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من
لطايف البلاغة ما لا يخفى الخفية ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون الضرون
في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص
فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا بدلا على جميع افراده
مراده بالحقيقة فيقدر اي تقدر الحصر الى المجاز بقدر الضرون لنا لا علينا
وهذا جواب بطريق القول بالموجب **مسئلة** لا يراد من اللفظ
الواحد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون منها متعلق
الحكم فلا يراد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الكائن فظ لبرجحان
المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذ لم يثبت في ذلك فلا
يسخق مستحق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لموالية لان مولى فلان
حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه
وله بنون وبنو بنين فالوصية لبنيه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في قوله آمنونا على اولادنا على رواية الاحسان فليس من جهة تناول
اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات ولا يراد غير الخمر
بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطء
بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء هو المعنى المجازي اريد به عندنا
وغير اللمس باليد لان المس باليد هو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو
قول ابن مسعود رضه وجواز التيمم للجنب فيه بدليل اخر والحنث بالدخول عامدا

النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد
الفعل وان لم يكن وقوع الطلاق لا يمتد المعياد فيراد به الآن سواء كان
من النهار او من الليل بدليل النص المذكور ولعدم اقتضاء العلاقة
بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عند حماى عند ابى يوسف
ومحمد فى لا ياكل من هذه الحنطة ليس له اى للجمع بين الحقيقة والمجاز بل
لانه يراد باكلها اكل ما يطحن منها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابى حنيفة و
محمد فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين فلو لم يصم
يجب القضاء لكونه نذرا او الكفارة لكونه يمينا ليس له اى للجمع المذكور
بل لانه نذر بصيغة لكونها موضوعة له يمين بموجبه لان النذر ايجاب
للمباح وايجاب المباح يوجب تحريمه عنده ويحرم المباح يمين لقوله تعا
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم الشئ عرم
الحلال وهى مادية او العمل على نفسه يمينا والمباح اخص من الحلال
فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغة تحريم
بموجبه المراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة اللفظ على لازم معناه
لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا اريد معنا
الحقيقى بدل على الشجاعة التى لازمة بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا لعدم استعماله فيه وبثوت الموجب لا يتوقف على الارادة فلا
جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة كما توهم والتوقف على بينة

المتوهم صاحب التلويح

وتشغلا وركبانى لا يضع قدمه فى دار فلان لا يجمع بين المعنى الحقيقى وهو الدخول
حافيا والمجازى وهو الدخول متشغلا او راكبا بل لانه فى الوقف صار عبادة
على انه لا يدخل وهذا ان الايمان على الوقف ومن غفل عن هذا وقع ان معنى الجواب
ههنا على المصير اى الحكم مجاز ويراد بالاضافة فى لا يدخل دار فلان مجازه
السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكه
فيمكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون
ساكنا فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا
نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الكلب
اذا قدم نهارا او ليلا فى امرأة كذا يوم تقدم زيد ليس للجمع بين المعنى
الحقيقى لليوم والنهار والمجازى وهو الليل بل بعموم المجاز لانه اضيف
لليوم وقد ذكر للنهار وللوقت كقوله تعا ومن يولهم يومئذ دبره ولما
احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد باليوم النهار اذ مطلق الوقت
بينه بقوله ﷺ فاذا تعلق بفعل ممتد عموما يصح تقديره بقدر مثل لبست
الثوب يوما وركبت الفرس يوما فللنهار وبغير ممتد عموما لا يصح تقديره
بقدر كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يوما فلو وقت
المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه اى
كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن
المظروف كاليوم للصوم فان امتداد الفعل امتداد المعيار فيراد باليوم

اليمين لكونه بمنزلة الجحيفة المأجون بغلبة استعماله في النذر جواب سؤال
توهم ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى
الزيت يحنث عليه وان لم ينو واما الجواب بان اليمين يثبت بالارادة
والنذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في الارادة فلا يتحقق بينهما اذ هو لهما جميعا لا يقال في هذا
الصون ايضا يثبت النذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا
المعنى المجازي لانا نقول فلا يمتنع الجمع في شئ من الصون لان المعنى الحقيقي
يثبت باللفظ اخبارا كان او انشاء فلا غير فيه بارادته ولا تاثير لها

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين العادة و
العرف ان العادة في الافعال والعرف في الاقوال او شرعا وهي اما خارجة
عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام
كدلالة الحال كقولهم لمن الفوز اذا اراد من المراة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة و
هي الخروج مطلقا او معنى من المتكلم كقوله تعالى فاستفزز من استطعت فانه تعالى
لا يامر بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لفظا اريد بكون القرينة لفظا ان يقوم
منه بان طرق كان ان الحقيقة غير مراد فلذكر عدة القرينة في كل مملوك لي حر
لغطية وعند الثاني من جعله من قسم المخصص غير الكلام لان المراد منه ان يكون

المخصص

المخصص صريح الكلام خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان ما في سياقه من قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا يمنع عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امراتي ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا الكلام او شئ
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد
او زيادة فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة
المجاز اولوية البعض الاخر والمنع منه شرعا او لم يكن نحو الاعمال
بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان بسابر فوعين بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا
ونحو لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه
البئر المنع في هذه الثلثة حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا كان اليمين خالية عن الفائدة الفائدة
لانها في مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يقع قدمه
في دار فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل من عينها او اسفه او كرع او وضع
قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم ينو ما يحتمله الكلام والا فعلى
ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه منقولا عرفا

ومن قال ارادة القرينة تغيير اللفظ لم يصب ولكن هذا ذهول عما ذكره

او شرعا ومنها عقلا كالتوكيل بالخصومة يفرق عن حقيقته كونها
متجوزا شرعا وهو كالمجاز ان عادة اهل مطلق الجواب قرارا كان او
انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على
عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فان غالبا
في التعامل او التفاهم على الاختلاف بين المشايخ عطف على اول المسئلة
وهو انه لابد للمجاز من قرينة فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان
الاصل لا يشرك الآخرون وعندهما المجاز اولى وانما اعتبر قيد الاستعمال
في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز عند عدم
القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني لانا بأكل من هذه الحنطة
يصرف الى اكل عينها عند قال في المبسوط لان عينها ماكول عادة فانها
تتغالى وتوكل ومنها الكشك اليابسة وقد توكل نيا ايضا حبا حبا
والى اكل المتخذ منها عند ما هذا على رواية الاصل مسئلة
قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي ممن لا يولد
مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا او لا او موقوفة النسب هذا الان
انه يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب بنتي مشكلة عنها فتحرم
عليه اذا ثبت على اقرار وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط
هذه بنتي تعذر الحقيقي في الاول ظ واما في الثاني فلانه اما ان يثبت
مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته

معتبرة في حقهما فيثبت نسبها منه ويتبعه من اشتهر منه ولا يمكن هذا
لانه ثابت ممن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان
يثبت منه ولا يتبعه من اشتهر وهذا متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع افحش من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعذر المجازي
فلان التحريم اللازم له اي بقوله منه بنتي الثابت به منافي لملك النكاح
فلا يكون من حقوقه فلا تثبت يملك الزوج ابنته اذ ليس له تبديل محل الحل
والذي يملكه هو التحريم القاطع للحل بالنكاح فليس من لوازمه اي من لوازم القول
المذكور بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه
لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد له في صحته
من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى المجازي
واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه في صحته انما الحاجة
اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي
فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز بالجودة فربما يكون في لفظ
الحقيقة بشاعة كالحقيقي فيعدل الى لفظ المجاز كالدابة لكونه
عذبا او صلاحية للشعر وزنا او قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث
لا يكون الكلام معه موزونا او مقفى بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه

بصلح سجامع الاحد والعدد دون الشجاع او ساير المحسنات البديعية
من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغيرذلك فانه ربما يتأتى
بالمجاز وبعوت بالحقيقة كما البداعة مشترك الشرك فان الشرك هنا
مجاز استعمل لمجانس الشرك او معناه اى اختصاص معناه من هنا
شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة الى جنيفة لرجل عالم
او التحقير كاستعارة النهيج وهو الزباب الصغير للجاهل او الترغيب
كاستعارة ماء الجمع لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة
الموت للسيف او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة
كاطلاق الاصابع على الانامل فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم
او زيادة البيان كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى فى
الدلالة على الشجاعة وهذا دعوى بلا بينة او الاستظراف كاستعارة
بحر من المسك موجه الذهب للحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يستحيل
وقوعه مخرج الواقع ليستظرف او ملطف الكلام اى اختصاص معناه
بنوع لطف فى الكلام كالاستعارة احد الضدين للاخر تملحا او تهكما
او تفاؤلا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك اى المراد هو او اداء
المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة
الدلالة عليه فى مراتب الوضوح والخفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويهما فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمه

عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم فى الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى
بالعبارات المختلفة فى مراتب الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز
بتيسر ذلك ودوام الاخلال بالفهم شرط فى المجاز من اخلال الوهم لان قيام
القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غيرذلك من
الفوايد التى تختص بمعنى المجاز او لفظه **فصل** ان الاستعارة فى الا
فعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم بتبعته
تجرى فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال او الحال ناطقة
بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ
منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغيرذلك فعند هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل
تجرى فى الحروف ايضا فقال قد تجرى الاستعارة التبعية بالحروف
فانها اى الاستعارة يقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه اى بعبر
التشبيه الذى عليه مدار الاستعارة اولا فى متعلق معنى الحرف ويجرى فيه
الاستعارة ثم بتبعية ذلك يجرى فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف
ما يعبر عنه عند تفسير معناه كاللام يستعار اولا التعليل للترتيب
سواء وجد التعقيب كما فى ابنته للزيادة او لم يوجد كما فى اسلم ليدخل
الجنة ثم يواسطتها يستعار اللام له كقولهم ولدوا للموت فانه شبه ترتب الموت
معها بترتب المعلول على العلة الاصيلة ثم استعير اللام للترتيب
وهذا معنى متعلقات معانيها بمعنى
ان معنى كل حرف داخلة لا حدا
نوعى الاستلزام

هذا هو المشهور وعليه الجمهور ويمكن ان يقال
فيه بان بيان ان الدلالة بحسب الوضع
استخفى من الدلالة بحسب الوضوح
النوعى يجوز ان يوجد الاخفاء
فى الدلالات الوضعية ايضا بان
الاخفاء وزيادة التفصيل لان
المقام مطلب لا علقة على ما تبين
المقام

ولا يذهب عليك ان لا وجه فى تخصيص
الكلام بهذا الوجه لكون بعض
المجازات اوضح دلالة من الحقيقة
فصاعدا التوضيح اركن هنا
شططا وركن غلطا منه

ولا يلزم ان يكون مذكورا ولكن
قال عند قيام وجه عنده كما منه

متعلقا فان معنى للابتداء انفاية وفى لنظرفية
واللام للتعليل الى غيرذلك فتبين
معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا
على القول الاصح فى الحروف

ر. ما صاحب المفتاح فى قوله التشبيه

لم يعتبر فانها
ابينى كما قاله
صاحب التلخيص
لان وجه
الى ما ذكره ابن
كما لا يخفى منه

عند عدمه

على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبهة باللام
الموضوعة للتشبيه بجامع الاستعقاب اولا في التعليل وبتبعيته في
اللام ومداظ ومعنى التعليل هو بيان العلة لا بيان المعلولية فاللام
انما تدل على مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار اخر كما في ضربته
للتاديب اولا كما في عدت عن الحرب للجبن فكونه علة غائية كاف
في اعتبار الترتيب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه معلولا وهذا
وهذا ايضا واضح ومنا تذكر وفا يشتد الحاجة اليها وتسمى حروف
المعاني او بالحروف جمعتها ولذا سماها حروف المعاني وهذا لا ينافي
انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اي اللازم منه
التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحروف منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت بالنقل
عن ائمة اللغة لم ينقل باجماع النحاة لانها للمعية للفراء وللترتيب عند
جماعة منهم ثعلب وقطرب ومشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر و
الزاهد واستقراء موارده استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يقع فيه
الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي جمع الاسمين
المختلفين كالالف لجمع المتحدين بمعنى انها تدل على الف التثنية بقوم
مقامها عند تعذرها فلا يخالفها في المدلول ولا دلالة في الاصل على الترتيب
ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي

لا يجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما تقرر ان الواو لمطلق الجمع من
غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من
غير دليل صالح لذلك ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين
الصفا والمروة بقوله عم ابدوا بما بدء الله به لا بالقرآن لان قولهم
وهم من اهل اللسان بانهما ابتداء دل على ان الآية خلو عن الدلالة
على الترتيب وانما قلنا بالنسبة الينا لانه بالنسبة اليه عم بالوحي
له من وحي غير متلو كسائر الواجبات بالسنة وزعم البعض انها
للترتيب عند اي عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع
الواحد عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها وهذا اي الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت
المقارنة او الترتيب في مورده استعمال الواو وكونه مستفادا منها ابطله
او لا بطريق المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله وبقع الثلث اتفاقا
ان اخر الشرط اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار لتعلق الاجزية المتوقفة وقعه ثم ابطله بطريق الحل بقوله
ومبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عندنا على التعاقب
فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادق الثانية والثالثة
المحل خلاف ما اذا قدم الاجزية اخ فانه يتعلق الكل بالشرط دفعة
لوجود المغير في اخر الكلام وعندهما الترتيب في الكلام لان حرف اللفظ

تطليقتان لان ذلك عند وجود الشرط ولا تزوج فيه كما اذا قال ثلث ان
لم ادخل الدار فانت طالق يقع الثلث عند
وجود الشرط كذا ههنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج
امتين بغير اذن مولاهما فبلغه اذلو كان باذنه عقد نكاحهما
ولا يبطل بالاعتاق ولم يقل وبغير اذن الزوج كما قاله في الاسلام لانه
مستدرك ههنا بل تحل ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وحرف
العطف اى قالوا اعتقت منذ ومنذ بطل نكاح الثانية فجعلتموه
للترتيب وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما تعين
بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او
بحرف العطف اى قال اجزت نكاح منذ ومنذ بطلا اى بطل
نكاحهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته
منذ ومنذ ولا وارث له غيره ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء
فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه وان سكت فبما بين كل عتيقين
عتق كل الاول ونصف كل وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول
وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم
سواء ولما قال بعد ذلك ومنذ وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول
ولما قال بعد ذلك ومنذ فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق

نقد نسار

ثلث الثالث

ثلث الثالث ولا رجوع عن الكل ايضا فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف
العطف فيهما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقتهم ابى لانه لو لم يكن للقران
بل بثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه كما عتقت
الاولى لم تبق الثانية محلا للوقف النكاح بل يبطل لان نكاح الامة
على الحرة لا يجوز واما الكل والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره
اذا كان آخره بمنزلة الشرط والاستثناء وفيهما كذلك اما في الكل
فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى ولما في الثالث
فلان الاول قبل اعتاق الاخرين عتق بحكما وبعد اعتاقهما بلزمه السعاية
في ثلثي قيمته الا ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول
فان اعتاق الثانية من الاختين لا بغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
فيه اول الكلام واعتاق الثانية من الاختين بغير اعتاق الاولى
فيتوقف فيه اول الكلام فيما مرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع
فان في وضع مسئلة الاختين افرد الكل واحدة منهما بحرا فلم يتوقف
صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحد منهما اجانب
فتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد ذكر بين الجملتين فلا يوجب
المشاركة ان لم يتعلق موضع خبر لمبتداء وجزاء شرط ونحوه كل انما يقيد
به اذ خ توجب المشاركة في ذلك التعلق ففي قوله منذ طالق ثلثا ومنذ
طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب اى المشاركة اذا اقتصر

الاخر الى الاول فيشاركه اى يشارك اخر الكلام اوله فيتمان به الاول بعينه
اى بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند القرينة
ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا مع المعطوف
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة منا بخلاف التكرار
فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط واحد فتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله
اى لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
كما زعمه ابو يوسف ومحمد او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على
قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو ولا بد ان
يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وقد نظر وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف
الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا
في اجتمعوا الركوع وآتوا الزكوة لا يجب ان يكون الركوع على الصبي كما لا يجب
الصلوة عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون المخاطب بالصلوة
عين المخاطب بالاخر لانه غير لازم على الاصح عند صاحب الكشاف حيث
قال في تفسير قوله تعالى فان حصرتم الآية بجواز ان يكون اول
الخطاب للازواج واخره للائمة وعدم وجوب الزكوة على الصبي
عندنا لانها عبادة تتضمن الضرر المالي والصبي ليس اهلا لها وهو فاسد عندنا

الصلوة

لان الشركة

لان الشركة انما تثبت اذا اقترنت الثانية وفي ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط لان ملك الجملة
في المفرد في حكم الاقتصار فعطفت على الجزاء ليكون الواو على اصلها
وعطف الاسمية على مثلها جواب سؤال تقديره ان موجب ما ذكر من
ان الشركة انما تثبت اذا اقترنت الثانية ان لا يتعلق وعبدي حر
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون كلاما
مستانفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها و
تقرير الجواب انها في قوة المفرد وحكم الاقتصار لان مناسبتها الجزاء
في كونهما اسميتين وكون الاصل في العطف بالواو التشريك ترجح عطفها
على الجزاء وهو معنى جعلها في قوة المفرد وحكم الاقتصار قوله ليكون
الواو على اصلها يعني ان الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه
ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها
حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي لا صارف عن اعتبار ما في
قوة المفرد واما اذا لم يمكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف
جملة لا تكون في قوة المفرد وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة قالوا الواو هنا يكون لمجرد الضم والترتيب
بخلاف وخرتك طالق ترجع الى قوله تعلق العتق بالشرط يعني ان قوله
وخرتك طالق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وخرتك طالق وان

من قال لزوجاته اذا جاء رأس الشهر فانتن طوالق وعبيدي احرار فجاء رأس الشهر ولم يعلم بذلك حتى مضى شهر

في التوضيح والاصل في العطف التشريك وفيه ما فيه

فقد اجيب عنه فعل مقدر فتدبر

امكن حمله على الوجهين لكن فيه حاز فاعن اعتبار ما فى قوة المؤخر فاق
اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته فى الجزاء وصارف
عن العطف عليه اذ خ يكفى ان يقال وحركته ولهذا اى لاجل ما ذكرنا فى
قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا فى قوله و
حركته طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لان جملة انشائية مثل
قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة فدليل المشاركة فى الجزاء قايم منا
فعطفنا عليه لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة جزئية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة فى الجزاء قايم منا فلم نعطف عليه
وثمرة هذا تاتى بيانها فى اخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة كانت
او للترتيب وهى اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ اما قال
اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة وهى التى للسببية او
تختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة
فى قوله تع اذا نودى للصلوة الاية على انه يجب السعى عقيب النداء بلا
تراخ فان قال ان دخلت هذه الدار فهند فانت طالق فالشرط ان
يدخل على الترتيب بلا تراخ اى من ان يشتغل بينهما بعمل اخر وقد تدخل
على المعلول عاطفة كانت نحو سقاه فارواه السقى اشراب الماء ولا يلزمه
الارواء اولا نحو جاء الشتاء فتاب الفاء هنا جزائية ونعرفها بان

بصلح

بصلح تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها
والمعلول لابد لمن تغاير علته فى الوجود اذا كانت العلة بحسب الوجود
فى الخارج ضرورة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء فى قوله عم لن يجزى
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لسبب الملك وهو
اى الملك شرط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء والاعتاق
فان قلت فما معنى قوله فيعتقه وليس هنا فعل اخر سوى الشراء قلت
لما كان الملك فى الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختيار الشارع
الشرع اعتاقا حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء
للترتيب فخر فى جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا فيكون قبولا
اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت
فهو حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب ببيان حرية قبله ولو قال
الخياط ايكفينى هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا
هو لا يكفيه بضمن الخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفانى فاقطعه بخلاف
قوله اقطعه لان الاذن بالقطع مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل
على العلل اى قد يجئ فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا
لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم واستغفر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضى ذكر السبب لان المعلول
يكون علة غائية للعلة اذا كانت مقصودا منها لان افعاله تعالى غير معللة

لا يخفى ان هذا الكلام يفيد ان الفاء للسببية فقط وليس كذلك بل هى
للترتيب ايضا كما مر فى قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه
فتدبر

ومن هنا علم انها لا تفيد التعقيب فتدبر

وكتب صاحب الكشف

بصلح

بالاعراض والابتاء ليس علة غائية لاثبات الفوت ولا الامر
بالتزود بكون جزاء التقوى على ان المعلول المقصود من العلة
انما يكون علة بعلية العلة لا للعلة نفسها فان قال ان قال الفاء فانت
حر او انت فانت امن يعتق وبامن في الحال لان معنى الاول لانك
حر ومعنى الثاني لانك امن ولا يمكن ان يكون جوابا باللام لان جوابه
لا يكون الا الفعل المضارع على ما يتبين في موضعه ثم للترتيب مع التراخي
ومواى التراخي عند ابي حنيفة في الكلام والحكم لانها لمطلق
التراخي فينصرف الى الكامل وهو ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ
فيظهر اثرها فيه ايضا وعند ما في الحكم فقط فان قال انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ما يتعلق جميعا وينزلن
مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث والا يقع واحدة وكذا ان
قدم الشرط وعندهما في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال
لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لتمام ان التراخي
في الكلام ايضا وهو الباقي لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان
اخر تعلق الاول ونزل الكل اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وكذلك
لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي
بقي الجمع وهو ان معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف

واثبات

واثبات المشاركة في المبتداء بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على
الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي مدخول بها ان قدم
الاول الجزاء تنزل الاول والكل اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كان مدخولا بها تكون
محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول
وتنزل الباقي وهذا ظاهر للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه
من غير تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه يصير نفيا في نفي
الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك كقولك جاءني زيد بل عمرو ولهذا
اى لكونه للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب
ثلثة الاف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه بجعله
في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا فيما
الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اى بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد
عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا كقولك ستون بل سبعون
وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لان معدوله
لا يتخلف عنه فتقع واحدة اذا قال وذلك اى قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين في غير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة وقعت الواحدة
لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق بان يقال

لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه
يقع الثلث عند الشرط لانه قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطاله
موجبه وهو تعليق الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى
وقف اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يمكن ان يقال ليس في وسعه ابطال
موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقد رشرط اخر في الكلام الثاني عملا
بموجب فصل فانه لو لم يقدر لا تصل بواسطة وهو خلاف المقصود
فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والاخر
ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين عرفا واذا وجد الشرط وقع الثلث
فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظيرا
لهذه المسئلة في وقوع الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف
ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه للعطف على تقدير الاول لا مع الاعراض
عنه وابطال موجبه فيتعلق الثاني مع ما تعلق به الاول بواسطة الاول
اي تقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطة فعند وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة ولما لم يبق المحل بوقوع
الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو ولكن
للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة
الاستدراك وليست بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها
نفي او نهي نحو لا يقم زيد لكن عمرو وان دخل المفرد بحرف سبق نفي نحو

ما رايت

ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك رفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء
على مخالطة بينهما او نحو ذلك وان دخل في الجملة بحرف اختلاف طرفيها بالنفي
والاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد
لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث
لا تدل على الاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط
لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فلزيد لان النفي يحتمل ان يكون
تكذيبا له في اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون تكذيبا له بل يكون
معناه العبد وان كان موقوفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والظاهر
هو الاول فعلى الكلام يعبر بيان تغيير فلا يصلح الا موصولا حتى يثبت الا
ثبات لعمرو مع النفي عن زيد لا متراخيا عنه لان النفي يعبر ردا للاقرار
ولا بالكلمة ما لكنه عمرو بجر الاضراب وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له
بدار بالبينة ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقضي
له مني او وهبها لي بعد القضاء اي صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم تكن
له قط آن الدار لزيد لانه لما وصل الاستدراك بالنفي فكانه تكلم بهما معا
فيثبت موجبها وهو نفي الملك عن نفسه واثبوته لزيد معا وعلى المقضي له القيمة
اي قيمة الدار للمقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم
لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه
واثبوته لزيد لان لازم الشيء الثابت به متاخر عنه وعما معه فيكون اي

لانه قول ما كانت قط لي لكنك عنه
في جميع الازمنة الماضية فيشمل
ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي
تكذيب شهوده المستلزم لابطال
الدار متكا للمقضي عليه منلا

لا بد من هذا القيد للاقرار
على الازم المتقدم منلا

النفي المذكور لان لازم الشيء الثابت به حجة عليه اي على الكتاب حيث يبطل
به شهادة الشهود بكونه اقرارا على نفسه لا على زيد لانه اقرار على الغير
فلا يبطل بالملك الثابت له فيتضمن الفسخ اي يتضمن المقتضى له فسخ الدار
للمقتضى له عليه لانه اتلفها بالانبات لزندتم ان السوق الكلام عطف
على اول البحث اي نظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما
بعد لكن تراد كالما قبله او لا فان صلح له تعلق ما بعد بما قبله والا اي
وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك علي الف قرض فعال المقوله
لا تكن غصب الكلام منسوق فصح الوصل على انه نفي النسب لا الواجب فرع
لا يستقيم لكن غصب لا يكون الكلام مرتبطا بالحمل على نفي النسب يرتبط
فاضرناه فقلنا انه نفي النسب لا قرار بخلاف ما اذا تزوجت الامة
بغير اذن مولاها بانه فقال لا اجيز النكاح لكن اجيز ما ثبتين بنفسخ الكلام
ويجعل لكن مبتداء لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن ابتاته بما شر
فعلم انه غير منسوق فحملنا قوله لكن اجيزه ما ثبتين على انه كلام مستانف
فيكون اجازة منهي ما ثبتين او لاحد الشيئين فان كانا معروفين يفيد
ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جليتين يفيد حصول مفهوم
احدهما او الاشياء قيل للشك في الاخبار ولا يناقضه كون الكلام للا
فهام كما سبق الى بعض افهام لانه اي لان الشك ايضا معنى يقصد افهامه
وللتخيير في الانشاء كاية الكفارة والتحقيق على ما بينت عليه انفا انها

لاحد الا

رقم نصب جانبه

في نسخة ظهر وجه كون الاستدراك للكوفيين
بيان تغيير حيث لم يثبت بوجوده بعض
موجبات النفي للوجود وبعضها نكل
الوجود للنفي عليه منه

اعلم

الضمان
بالشهادة
الباطلة
منه

لاحد الامرين او الامور والشك والتخيير والاباحة انما تنوجب محل
الكلام وهو لانه الحال فقوله هذا حرام وهذا انشاء شرعا فاوجب للتخيير
بان توقع العتق في ايتهما شاء او بيان على اختلاف الاصلين ويكون
هذا اي الايقاع او البيان المذكوران انشاء حتى يشترط صلاحية المحل
فح اي حين الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا
فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال طرة وعبد هذا حر وهذا واحد
كاحر لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير
اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في ايتهما شاء شرعا ويكون
هذا الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون
لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقته الحرية ولما كان للبيان الذي هو يقين
احد هما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بهما فباعتبار الشبه
الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول
وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الا
نشاءات وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي
قوله وكلمة هذا او هذا ابتهما تصرف صحيح فلهذا اي فلما مر ان او في الانشاء

لان الايجاب الاول انشاء متعلق
بالذمة ولم يتنزل في المحل بعد او تنزل
فيهم على الاختلاف والعتق انما يتحقق
في المعين بالبيان فيكون من كلام الانشاء
مسئلة

يعني ان الشرع تعلق من الاخبار
الى الانشاء فمن حيث انه طرق
الانشاء فقط جبط على ما
نص عليه في بحث الاقتضاء
مسئلة

ايضا منه

وفي نسخة ظاهر وجه كون الاستدراك للكوفيين
بيان تغيير حيث لم يثبت بوجوده بعض
موجبات النفي للوجود وبعضها نكل
الوجود للنفي عليه منه

وفي نسخة صحيحة ابتهما

وفي نسخة صحيحة ابتهما

وفي نسخة صحيحة ابتهما

اولى لما ذكر شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اى حرا يصلح خبرا
للاثنين ولا وجه لاثبات خبر مخالف لفظا لان العطف للتشريك في الخبر
المذكور او لاثبات خبر اخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا مغير
لما قبله بخلاف و هذا لان الواو للتشريك فيقتضي وجوه الاول و يتوقف
اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فثبت التخيير بين الاولين بلا توقف
على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله و هذا يكون عطفا على احدهما
فوهم مبني على عدم الفهم لمعنى المغير فان قوله و هذا مغير لما قبله وكون الواو
للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار
الثاني وحده وبعدما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول
وحده او الاخرين جميعا و هذا القدر كاف في التغيير للواو واذا استعمل في
النفي فخبر كان او انشاء يعم نحو لا تطع منهم اثما او كفورا اى لا هذا ولا
ذاك لان او لاحد الامرين من غير تعيين و انتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء
المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل
على ارادة احد النفيين فحينئذ عدم الشمول لاشمول العدم واذا قال هذا
و هذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان
يكون بنفي البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دل على ان كل منهما محرما في الشرع
دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك

للتخيير اوجب البعض في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا علما ذكر
الاجرة مقابلة الانواع الجناية على حسب المناسبة وهي معلومة
عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ مال فقط وتخويف فقط فجزاء الاول
القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي و
المراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح به في الهداية على انه ورد البيان
من الشارع على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الكل بين القطع ثم القتل والقطع
ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اقتضاء الصلب بهذه
الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاصها بحيث لا يجوز فيها غيره
لان منع الجناية يحتمل الاتحاد من انها قطع المادة فيقتل او يصلب والتعدد
من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين ولهذا اى
لاجل ان اولا احد الشيئين قالا في هذا حر او هذا العبد ودابته لا يعتق
الا بنية لانه لما ضم اليه ما لا يصلح العتق كانه قال له انت حر او لا
ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو
حنيفة لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر وهذا و هذا يعتق الثالث في الحال ويخير في
الاولين كانه قال احدهما حر وهذا و قيل معناه هذا حر و هذان
فخير من الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال والاول

اولى

فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على الشمول العدم فذاك والا فهو
لعدم الشمول واو بالعكس وامّا مثل ان كان للاجتماع تاثير في المنع كما اذا
حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان
هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه
اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع
ومثله كثير وقد يكون للاباحة قد مرّ ما يتعلق بهذا كجالس الحسن او ابن
سيرين وبينهما جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا
اعم من منع الخلو وبوفان المراد انهما بدلالة الحال ولهذا اي ولما في
الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لمعنى الا فينتصب المضارع بعدها
باضمار ان كقوله لاقتلنه او يسلم ومنه قوله وكنت اذا عرّت قناة قوم كسرت
كعوبها او يستعار لمعنى الى فينتصب ايضا المضارع بعدها بان مضمرة
كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم ووجه الاستعارة في
الموضعين ان تعيين احدهما قاطع لاحتمال الاخر كالاستثناء والغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل الاولى او لاحنث وان دخل
الثانية او لابرّحتى للغاية جارة كانت كحتى مطلع الفجر وحتى رأسها
او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او احسّ الا انها اذا كانت جارة
لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية

فان ذكر

فان ذكر الجزاء كقولك ضربت حتى زيد غضبان جواب بشرط محذوف اي فيها
ونعمت والا فقد رمن جنسها بعدم فوا كلت السمكة حتى راسها بالرفع
اي ما كول هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر
الامتداد والاخر الانتهاء فللغاية كقولك حتى يعطوا الجزية وحتى يستانسوا
والا فان صلح ان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي كقولك اسلمت حتى ادخل
الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة لها لمعنى الفاء وهذا ما اورده
الفقهاء لم يتعرض احد منهم بناء الجواب عليه لابناء
الكلام عليه فان قال عبدي حرّ ان لم اضربك حتى تصبح حنث ان اقلع قبل
الصباح لان حتى في مثل هذا الصون للغاية وان قال عبدي حرّ ان لم
انك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه
ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء فجعله
فصار كقوله ان لم اتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ برّ وفيه
نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط
كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الاخر وقد
الجر الباء للالصاق كمسكت بزيد واما مررت بزيد فالباء فيه صلة
فيكون لتكميل متعلقه فان لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا باذني اذن لا اي لا يجب

فان ذكر الجزاء كقولك ضربت حتى زيد غضبان جواب بشرط محذوف اي فيها
ونعمت والا فقد رمن جنسها بعدم فوا كلت السمكة حتى راسها بالرفع
اي ما كول هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر
الامتداد والاخر الانتهاء فللغاية كقولك حتى يعطوا الجزية وحتى يستانسوا
والا فان صلح ان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي كقولك اسلمت حتى ادخل
الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة لها لمعنى الفاء وهذا ما اورده
الفقهاء لم يتعرض احد منهم بناء الجواب عليه لابناء
الكلام عليه فان قال عبدي حرّ ان لم اضربك حتى تصبح حنث ان اقلع قبل
الصباح لان حتى في مثل هذا الصون للغاية وان قال عبدي حرّ ان لم
انك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه
ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء فجعله
فصار كقوله ان لم اتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ برّ وفيه
نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط
كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الاخر وقد
الجر الباء للالصاق كمسكت بزيد واما مررت بزيد فالباء فيه صلة
فيكون لتكميل متعلقه فان لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا باذني اذن لا اي لا يجب

لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء
متعذرة ضرورة ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى ان اذن الا
ذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر فيكون مجازا عن الغاية ووجه
المناسبة ظ فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان المصدر
قد يقع جنسا لسعة الكلام تقول ابتك حنوق البخم اى وقت حنوقه فيكون
التقدير لا يخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب
الوجهان الشك فلا كحنث لان اليمين تبنى لا يزول بالشك والاستعانة
ومن الداخلة على الة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال بعت هذا العبد
بكر من البر يكون بيعا واكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال بعت
كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد راس المال واكر مسلما فيه فيراعى
شرائطه من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجري الا
ستبدال في اكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف فيه قبله
كما في سايرالاثمان والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستعاب فاذا دخلت اى الباء في المحل ومن فرق مخصوص بالة
يكون شبيها له بالالة فلا يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل
كما في اية التيمم فحي ببطل قضية التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى فامسحوا
برؤسكم مستفاد ومن هذا لامن الوضع واللغة كما توهم على الاستعلاء ويراد

الوجوب

الوجوب لان الحق سواء كان لله تعالى كالفرايض او للعبد كالدين والنفقة
يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو تبايعك على ان لا تشركن بالله
شيئا ومعنى الشرط متعذر في المعارضات المحضة اى الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير
قمارا فيكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان الزوم يناسب الالصاق
فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فقبله بالف فهو كذا في الطلاق على
مال عندهما لانه معارضة من جانبها وعند ح للشرط اعلا باصله لعدم
التعذر فان الطلاق يقبل الشرط فمتى طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلثا الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء
العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عند ح لانها للشرط واجزاء الشرط
لا ينقسم على اجزاء المشروط واما من فقد قدم في فصل العام انها
للتبعيض وللبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون
ان اصلها هذا والبواقي اليها وقد يرد لتاكيد العموم كجاءني من احد
الى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المباشرة اطلاق لاسم الجزء على الكل
فان اصل الصدر فيها والا فان امكن تعلقه بما دل عليه الكلام هذا
كبعت الى شهر بتاجيل الثمن فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلق
الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن
الى شهر وان لم يمكن حمل على تاخير صدر الكلام ان اصله اى ان اصل

التاجير كما انت طالق الى شهر ولا ينوى التخيير والتاجير يقع عند منع شهر
حرزا للاجل الى الانقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال
لان التاجيل صفة للوجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله
واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حدى الابتداء والانتهاء في
المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان
لا يدخلان في الشراء الا اذا دل دليل على دخول احدهما كما في قوله تعالى
من اوله الى اخره وقيل الظرف هو الداخل ايجازا بلا تفصيل وقيل ان كانت
من جنس نحو اكلت السمكة الى رأسها فالظرف الاخر سواء وكانت غاية
قبل التكلم اولا والا نحو انموا الصيام الى الليل فالظرف عدمه وقيل
كلما اي الدخول وعدمه سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين يكون
من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما في قوله تعالى وايديكم الى
المرافق تدخل لانها للاسقاط اي لاسقاط ما وراءها ان وجد فيما وراءها
شيء من جنس ما قبلها او للمسابقة ان لم يوجد لوجوب الحكم التناول والا
اي وان لم تتناولها الصدر كما في انموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها
للمدا اي لمد الحكم اليها والفرق بين هذا وما ذكر قبله انه قد لا يوجد التناول
ويوجد المجانسة بين المحدود والمحدود كما في قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى فمن شرط في الدخول على تقدير التناول ان لا يكون
غاية قبل الكلام فقد خالف الجمهور في نحو اكلت السمكة الى رأسها ثم انه زعم

ان ما ذكر من عين ما تقل ولا اختلاف بينهما الا في البيان مع وضوح
الفرق بينهما معنى كيف وقد اختلفا في الموجب في نحو المثال المذكور اذ القائم
ادعى انه اخذ بنتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغي ان يذهب اليه
فان قال نقع على القول الاخير وهو المختار لابي حنيفة له على درهم الى عشرة
يدخل الاول بحكم الوقف لا الاخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل
الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عند ابي ان باع على انه
بالخيار الى غد يدخل الغد في حق الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا في الاصل
نحو بعت الى رمضان اي اطلب الثمن الى رمضان واليمين نحو لا اكلم زيدا
الى رمضان في رواية الحسن واصل ذلك ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم
الكلام ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد
وعند هما لما تدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول في الظرف
الا ان اضمار ما يقتضي الاستيعاب نحو صمت من السنة دون اتيانه نحو
صمت في من السنة فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار لا يصدق قضاء
اتفاقا قال قضاء لانه يصدق ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان
لم ينو شيئا يتعين الجزء الاول بسبعة بلا مزاحم ولو قال انت طالق في
الدار تطلق حالا الا ان يريد في دخولك فيتعلق به على وضع المعدد
موضع الزمان فانه شايع او على استعقاب في للمقارنة زنة لما بين الظرف
والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير لمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة

الشئ بالشئ يقتضي وجوه احدهما عند وجود الاخر فيلزم تعلق الانطلاق
بوجود الدخول لتقارنا فلا يقع بانت طالق فى مشيئة الله تع توقيعا على ما
تقدم من ان فى اذا استعير للمقارنة بصير معنى الشرط ويقع فى علم الله تع
اى يقع بانت طالق فى علم الله تع وذلك لان التعليق بمشيئة الله تع صحيح
ولا يعلم بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله تع والسره ان العلم تابع
للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شئ بعلمه تع بخلاف مشيئة تعالى فانها متبوعة
ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا السر قال ما قال وما
ذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى التشبيهى
للاشتمال كما فى زيد فى نحو اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان
قال انت طالق واحدة مع واحدة سواء كانت مدخولا بها اولا او قبل
للتقدم فيقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل ان لم تبق محلا للثنتين لو قال
قبلها واحدة اذ ليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة للاولى
الواقعة فى الحال فيثبت منى قصد ما كان فى وسعه كما اذا قال
انت طالق امس بجعل ايقاعا فى الحال فيقعان معا بعد على الكل اى لو
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا
فى الثانية ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا فى الاولى وعند
للخمرة فقوله لفلان عندى الف درهم يكون وديعة لان ولالتها على الحفظ

لا على

لا على الزوم فى الذمة لكن لا بنافيه حتى لو قال عندى الف ودينا يثبت
كلمات الشرط ان للشرط فقط اى لا يعتبر معه ظرفية ولا زمانا كما فى اذا
ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون
فان قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا فبدا به حتى يظهر الفرق بين البر
والحنث يقع الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما
يتحقق عند ذلك ومتى للظرف فاصلة فيقع الثلث كما سكت لانه يقع بعد
السكوت فمتى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم تقل موصولا انت طالق
واذا عند الكوفيين يجئ للظرف نحو واذا الحاسى الخمس يدعى وجذب وللشرط
نحو واذا تصبك خصاصة فتحمل وعند البصريين جبلة فى الظرف المحض وقد
يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه وهو قوله فى ام كابن او منتظر
لا محالة فهى بلاثنية كان عندى وكمتى عندهما فى قوله انت طالق ثلثا
اذا لم اطلقك اى يقع قبيل موت احدهما عندى لاحتماله معنى الظرف والشرط
فلا يقع بالشك وقد يقع كما سكت عندهما لانه حقيقة فى الظرف ولمتى
بالاتفاق فى قوله طلقتى نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف
طلقتى نفسك ان شئت فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذلك لم يذكره
له لا يخرج الامر من يدها اى بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت وخرج
على اعتبار انه للشرط وقد صار فى يدها يقينا فلا يخرج بالشك ومن ههنا
ظهر ان قوله فى المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف الحكم لاختلاف

الحال وكيف للسؤال عن الحال فان استقام فيها والا بطلت اى وان
لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف فيعتق فى انت حر كيف
شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل
كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية تقبل التعويض صح بصيرى ازاعنى
معنى انت حر بانه كيفية شئت بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك
حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا وغليظا بمشيتها ولهذا تطلق
فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا
خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها انما قيد به
لان كلمة كيف انما تدل على تعويض الاوصاف دون الاصل فمن غير المدخول
لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التعويض وفى مدخول بها يكون
التعويض اليها فان شاءت موافقة لما نواه او منفردة عنها اى
عن نية الزوج بان لا يكون له نية فذاك والا اى وان لم يكن لا هذا
ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها مخالفة لنيته فرجعية لانهما تعارضا
فتساقطا وبقى اصل الايقاع كما اذا لم تشاء هذا عندنا وعند ما تطلق
بمشيتها الاصل ايضا فلا يقع شئ من انواع الطلاق ما لم تشاء
موافقة او منفردة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم تفويض
نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما هو
من التصرفات الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فيحتاج

فاله

قاله واصله سواء لان معرفة وجوه باوصافه فافتقرت معرفة ثبوته
الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق
الوصف تعليق الاصل **فصل** فى الصريح والكناية الصريح لا يحتاج
الى النية ولا الى ما يقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما ولاستبداد ما
لا يثبت بهما ما يندرئ بالشبهة فلا يحد بالتعريض لانه نوع من الكناية نحو
لست لى بامرأة اذا قال تعريضا بان المخاطب زان اعلم ان الواقع
بكنايات الطلاق مثل انت بائن وانت حرام ثلاث عندنا وعندهما
لا يقع بها الا الطلاق الرجعى لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح
الطلاق رجعى فكذا بالكناية عنه لان الشئ اذا كان كناية يكون الثابت
به ما كنى عنه وعنا يحتجا قالوا فى جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها
كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب ذلك
الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال فى تعليله لان معانيها غير
مستترة لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن
اى شئ عن النكاح او غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح
تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم
فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر منها الطلاق فيصير كقوله انت
طالق زاعما انهم انما ذكروا القول المذكور فى جواب ما قيل ان من الالفاظ
لفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق

في معنى الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق لم يجب لانه ان
اريد به عدم استمرار معناها اللغوية فلا يجدي وان اريد به عدم استمرار
معانيها المرادة فهو كيف ولا يمكن التوصل اليها الا ببيان من جهة المتكلم
والمراد في الكناية استمرار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستمرار باعتبار المحل
او غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب عما قيل ثم انه قال في تفسير
علماء البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التكلف لانهم انما عنوا بان يذكر
لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبين معناه ثم ينتقل منه بنية
الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق الذي اعتدي
فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فافواه اقتضى الطلاق
اذا كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
وكذا استبرأي رحمك بعين هذا الدليل فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه
يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة
ولم يجب به ايضا لانه يرجع الى قوله بثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب لان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه
وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل
بالارادة والخبر بالعين ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص

بالطلاق

بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة
المصاهرة وانتداد الزوج وغيرها بل لان المعنى الموضوع له غير مقصود
في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق والكذب حتى قيل لا يلزم ثبوته
في الواقع فمن ابن يلزم الطلاق لصفة البينونة **التقسيم الثالث**
باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه
اولا والاول اما ان يسوق الكلام له اولا والاول النص شرط فيه عدم كونه
مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا فامتاز عن قسميه ومنهما ووجوه ولكذا
في سائر القسمين والاول اما ان يقبل التخصيص او التاويل اي احدهما
اولا والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل
والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لان سوقه لها ومن هنا ظهر انهما
قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجوها لانه لم يجتمعا
فيه في كلام واحد باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه
البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني
ان صل للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ
المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما باعتبار نفس الكلام بان
لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتابيد اولا والاول المفسر والثاني
المحكم كقوله دم الجهاد ماض الا يوم القيمة والكل يوجب الحكم وتقدم
عند التعارض والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض فخفي فان كان

لنفسه فان ادرك عقلا فمتشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه والخفي
كاية السرقة خفيت في التباس والطرار لعارض وهو اختصاص كل منهما
باسم او فان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما صفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه
في المعنى الذى تعلق به الحكم كالطرار فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق
الدلالة وان كان لقصاص كالتباس لا والمشكل اما الغموض في المعنى
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى ينقض
الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان عن جنابة
او غيرها وبالباطن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان محدثا او لا
وانما يتكلم ان صيغة التكليف في اية الغسل دلت على المبالغة ولا
دليل في اية الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعمال نحو قواريرا من فضة
استعارة القوارير لما يشبهها في الصفاء والتشفيف ثم جعلها من الفضة
من ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والمجمل
وهو ما في المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان
ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالملوع او للنقل كالربوا فانه
في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اى فضل فكان مجملا ثم ما بينه النبي عليه السلام من اشياء الستة خرج من ان

الاجمال

الاجمال حيث اجتمع بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر
الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو ما في بنفس اللفظ ولا يدرى دركه
اصلا كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها وحكم الخفي
النظر اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او لنقصان
والمشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله
من باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور متقدم والمجمل طلبا لبيان
من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيكون المجمل مفسرا كالنقل وقد لا يكون
كبيان الربوا في يحتاج الى نظر لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل
لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتامل ان
اشتبه البها كما في الربوا والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد
حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه
لا يعلم غير الله خلافا لمن راى التوقف على الراسخون في العلم الدال
على انهم يعلمون تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء
اى يكون الحكمة في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في
العلم بالتوقف عن الطلب والتامل جواب فعل مقدر تقديره ظ لا يقال
فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من اية الا وتكلم العلماء
في تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد من اهل
تلك القرون لانا نقول الانكار هم فان قوله الوقف على الا الله انكار من

بمنع ذلك فان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام
دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب واعلم انهم
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم
الحاصل بالمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم الحاصل
بالمشهود والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة **باب**
البيان لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القبول لبيان التغيير
وعدم القبول له والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان
التبديل وعدم القبول له احتيج هنا الى معرفة ذينك البيانين فلذلك ذيل
التقسيم الثالث ببيان البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء الآتي
ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق الفرعية لما سبق تقديم الفرعية كيلا
يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورية وهو اظهار المراد من كلام سابق
اخرز به عن الاظهار بالنصوص الوارد في بيان الاحكام ابتداء او ما
يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا لينتظم التعريف
بيان التبديل وسواء بالمنطوق او غيره الثاني بيان الفرعية والاول
اما ان يكون من الكلام لم يقل اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم
انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من اللازم
له كالمدة الثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير كالتخصيص موصولا اخرز به عن المفصول لانه نسخ عندنا

التقابل بينك التواة على الماولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت
كل من الفريقين عن تخطية الاخر في الاعتقاد فتدبر والله الهادي لكل سبيل
الرشاد وشبهة لما ذكر في القرآن بيانه بدليل لا شبهة فيه ناسب المقام ايراده
منع الشبهة وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل
اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص
والتقديم والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا قالوا انذكره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والنسخ
او المعارض العقلي الاول مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فالملازم عدم
واحد منها ولذلك عطفه بالواو ومن ظنية اما الوجوديات ومن نقل اللغة والصرف
والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات ومن من قوله
وعدم الاشتراك فلان بناءها على الاستقراء وعدم الوجدان وغايته ما يفيد
الظن واجيب بمنع ظنية الوجوديات في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر
لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا كون مثل ضرب فعل ماض وكذا كثير في النحو كرفع الفاعل
ونصب المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية
الدلالة على ارادة الاصل مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يولف
كلام من المتواترات لغة وصرفا ونحوا معه ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعي
الدلالة على المطلوب قيل من اراد عن ان لا شيء من التراكيب يفيد القطع فقد انكر
جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا تحفل سفسطة او العناد ورد

بمنع ذلك

الطمانينة سامه

صاحب البسيط او ج هذا الباب في اكثر النسخ ولا حاجة له لان الكلام فيه ايضا من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فحقه ان يذكر مع اخواتها في اكثر واحد منه

فلا بد منه وقد اعلم صاحب التنقيح ثم ان اولى ما ذكر ان

المستغرق بالا فحص عن المستثنى منه وما فاتح منه

والاستثناء وضعيا كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية المدة
التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف ما دل عليه التابع والاول
اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الكلام يقطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل الكتابيان تغيير والاول بيان تقرير وبيان التغيير يجوز
بخبر الواحد حتى جوان به دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك اكتفى بوكن
وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز تاخيره
الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبنى حكما ايجابيا وتحريميا او وضعيا
لانه ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك الا منه قبل البيان فح لا يجوز
تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بما لا يطاق
لانه تكليف لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا للاكثر المعتزلة و
الحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تاخير بيان ما لا يحتاج الى البيان
عن وقت الخطاب لغباوة وافهام الكرخي في غير المجمل مذهبه ان ما افتقر الى
البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا كقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وذلك ان ثم تفيد في التراخي وعلى خرج في اللزوم ولا لزوم
في غير بيان التغيير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التقرير دلالة
وفيه نظر لان اداة التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا وجه
من حرف التراخي الى ما في المرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء انما قيد به
لانه يجوز بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد بعد صار ظنيا ببيان اخر متى ان كان

البيتي

المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او السنة لانه دونه حينئذ كان
ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء
بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للثلاثة فمن فائدة بيان
تغيير عندنا كما تقدم ان العام عندنا دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان ارادة البعض يكون تغييرا وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص
تغييرا الموجبه ولا مفصولا اي لا يجوز بيان التغيير الا موصولا من غير
ضرورة فما يكون من لقرون التنفس او السعال او نحوهما لا يمنع الجواز فلا
يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عم فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء
متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عم الكفارة عينا اذ ح يكون
الواجب اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل يقال فليستثن
او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء وان طال
الزمان شهرا وانكرت عليه امراة في ذلك وقالت لو كان ما قاله جائزا
لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا ببيان
التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد
والام بوجود التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقص فلا بد من توجيهه
بان المجموع بصير كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة
مثلا او ساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله
ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما بانى في فصل مفهوم

المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر وفيه نظر
اذ لم لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير لا يكفي والا
يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا التخصيص اي لا يصح
التخصيص ايضا الا موصولا خلافا للشافعي بناء على ما تقدم انه بيان تغيير
عندنا وبيان عندهم واعلم انه لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على
بعض ما يتناوله الكلام مستقلا منزلا انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير
العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج
اي لما كان الخلاف في الكل دون الاول لا وجه له لاحتجاج المخالف بقوله
تعالى ان تذبحوا بقرة انها تشمل كل فرد من جنس البقر على البدل ثم بينت
منزلا خيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله تعالى واملك لهم تقوم النساء والا
ولاد ثم فهق منه بعضهم بناء بقوله تعالى انه ليس من اهلكم ولا
بقوله تعالى وما تعبدون من دون الله دون انه عم لما تلا الاية على
المشركين قال له ابن الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
فقال عم بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فهق عزير وعيسى والملائكة
عليهم السلام منزلا خيا لان النابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالمنزلا
وقد عرفت ان الخلاف في امر اخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن

بيانه

بيانه ولا للجواب من طرف اصحابنا بان الاول نسخ للاطلاق لانه
لانه مشاجرة في خلافة اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في موضعين احدهما مر بيانه والاخر في الفرق بين تخصيص العام و
تقييد المطلق وما ذكروا جوابا عن احتجاج الخصم في الموضعين الثاني وبان
الاول لم يكن منا ولا للابن الكافر لان من لا يتبع الرسول لا يكون من
اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق لانه ايضا مشاجرة في غير محل
الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في العام منزلا خيا وهذا الجواب انما يناسب
من ينازع فيها كما لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يساعد
اهل اللغة فان المغير فيه عندهم القرابة دون المتابعة في الدين وبان
ما تعبدون من دون الله لا يتناول عيسى والملائكة عليهم السلام
لا لان ما لغير العقلاء لما مر انه على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم
حقيقة على ما افصح عنه غير واحد بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية لدفع ذباب قولهم
لا الملائكة وليهم عليهم السلام نظر لما مر انفا واعلم انه لا فرق بين التخصيص
والاستثناء في كونهما بيانا مغيرا عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيانا
تغيير عندنا وموجبا ذهب اليه ان لا يبقى بعدهما صحة التراخي لكن الاستثناء

فصل

لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا
في الاستثناء مشتق من الثني يقال ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته

عطف ان ضمه ان يقول للاول تقييد مطلق او تخصيص عام فهو نسخ
لانه رفع التقييد والتخصيص وهو خلاف الواقع فتدبر منه

من يناظر خلافا في الوجه الاول حيث كان موجبه تقييد المطلق لا قصر العام فافهم سر الكلام منه

وما كنت صاحب التوضيح وزعم انه تحقيق ليس بشيء منه

واما قيل ان مبنى سؤال ابن الزبعرى على التشفي فتعسف بارد اذ لا يلائم سبب نزول قوله وقد فهم المشركون ورب الكعبة فانه صريح في افحامه

ظاهره ان كان خصوصا بحسب الوضع كما هو

كلام صحيح للمعنى بحسب اللغة وكذا في الاعراض على اصله وصفته وكذا في الاعراض على

اذ مالا يعقل فتنبه على ان ما في قوله وما تعبدون

بعض الروايات ما ايهامكم بلغة قومك اما علمت

طعنه على السعد واما قوله عم على ما روى

ثانيا منا قوله لكن ما لكم واما طاب لكم وقوله

ما يتناول خلافا

بمعنى ذباب ما قيل هذا اختيار

اذ الزبعرى سبق لانه لغو

المجاز منه

واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في
المنقطع ولا لذكر لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء
فحقيقة فيهما بوضع اصل اللغة وان كان مجازا في الكل بحسب اللغة فلا مانع
عن تقييمه بهما ولا عن تقديم توقفه الجامع لهما وسواء دل على مخالفته بالا
غير الصفة ونحوها الا ان المقصود منها كان هو الاول اذ لا فظ لكل
عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتوقف لتوقف الاستثناء
المشترك بينهما وصيغته موضوعة لمنع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول
بحسب دلالة الواقع لان الاستثناء تصرف لفظي فلا يتأثر له الا في الاول
في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض ما تناوله لاخراج الاستثناء المستوعب
الباطل بالاولى نحو انا فوكن باواة الفصل لان الشرط واخذا بين بالواو انه
لا بعينه وبه خرج سائر التخصيصات منذ الاشارة الى ما ظهر مما تقدم من
كون الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في الوقوف يعني عرف اهل اللغو
واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي وهو التعليق
ظاهر مستقيم على وجه هذا البيان ان شاء الله تعالى قال في
البدايع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا الطلاق
اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذا قسموا ليصرمنها مصبحين
ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك
ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض مشايخنا قال ولا في هو الصحيح

الاستثناء

الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالباقي
بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام
تعطيل به والحق انه غير منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي لا
استثناء المستوعب داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم الموقت
ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام نحو
الطلاق والعتاق واما النية فعمل القلب فلا تأثير فيها للاستثناء عنده
في صيغة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا يوقف عليه فلذلك لا يقع المعلق
اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بوقوع
لا عند محمد من هنا ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من انواع
لا من حيث انه تعليق وذلك اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه يبين
ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه
لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بالنظر الى
المنع لما مر فيما تقدم ولا تعرض فيه لمنع الكلام فمن وجه انه تغيير محض لمنع
الكلام فقد وجد ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر اليه الذهن
من ان توكيد له على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى للمستثنى منه بحسب الارادة بالفعل
على ما بنيته عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل الكل وكان القوم في وهمه
على ما ابين قده اقتفوا اياه سبا وقد مبوا برا وقد اطلعوا على

فالاثبات والنفي لم يتواردا على محل
واحد منه

قال صاحب التنقيح قالوا هو بيان تغيير
لانه تغيير في الظاهر ثم قال واختلفوا في كيفيته
فقيل هو ان يكون هذا الا
فخلاف بين القائلين بما فهموه ولا
صحة له فان صاحب التنقيح
لا يقولون بالتغيير اصلا منه

لان الاول ينتظم الاصلين فان من قال
لفلان علي عشرة الا ثلثة فقد اقر بثلثة
بوجود التعليق الحقيقي فيه لا بخبر كونه
استثناء لان مصطلح اهل الشرع خلاف اللغة
فلا يكون بيانا للتغيير به فاعرفه جدا فانه
مما يدور عليه في هذا الفصل فتنبه من بيان التغيير ثم
بصيرة كما لا يخفى على

الاستثناء

ثلثة مذاهب ولا بد من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد فى المثال
المذكور عشر واسند اليه فالنقض ظاهر والاتفاق بان لا يراد العشرة
او يراد ولا يسند اليه والاخير اوّل المذهبين اولاهما وعلى الاوّل ان
اريد به السبعة فهو نافيها وان لم يرد بها وهى مراده قطعا فكون مراده
بالمركب فهو نافيها الاول وهو مذهب الحنفية ان العشرة فى قوله له على
عشرة الا ثلثة اطلقت على معناها فتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج
منها ثلثة فبقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة
فلم يقع الاسناد الا على السبعة والثانى وهو مذهب الشافعية انها
اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة له فهو اى قوله الا ثلثة
كقوله ليس على ثلثة فيكون كالتخصيص بالمستقل فى بيان ان الحكم
المذكور فى الصدور اريد به على السبعة والحكم فى البعض الاخر على خلافه
ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب الاول هذا
الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا
لحكم الصدر بعباره بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا فى رد ان العشرة
اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة
مثلا عشرة بخلاف العام فان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم
واقعا على الباقى بلا خلل والثالث وهو مذهب القاضى ابو بكر ان قوله
عشر الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كان وضع اسمان مفرد ومركب

ومركب

ومركب من عشرة الا ثلثة فكانه قال على سبعة فهذا يشارك الاول
فى كون الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا اى الاستثناء فان الاخراج
على الاول لما كان قبل الحكم كان الكلام فى حق الحكم بالباقى بحسب وضعه
ومقتضى عبارته الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء قد يكون فى
العدد كالتخصيص بالعلم كانه قال له على سبعة وفى غير العدد كالتخصيص
بالوصف كانه قال جاءنى غير زيد ولا دلالة لهما على نفى الحكم عما عدا
الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى الاول يكون اكد فى دلالته على
ان الحكم فى المستثنى يخالف لحكم الصدر منهما اى من التخصيص المذكورين
فى نفى الحكم عما عداهما لان فى ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد
الى الباقى اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له على
سبعة وجاءنى غير زيد ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاشارة الى ما ذكر
بل الى ان حال المستثنى خلاف حال الصدر ذكر كما يكون بالاختلاف فى الحكم
نفيا واثباتا اكد لكما يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم
فى احدهما دون الاخر ويكون الاخر مسكوتا عنه ويفارقه اى الاول
والثالث الثانى انه قد يكون اثباتا ونفيا فى البعض اى يكون المستثنى
والمستثنى منه على المذهب الثانى حكمين احدهما مثبتة والاخرى منفية
بطريق العبارة لا بطريق المفهوم ولا بطريق الاشارة وقال ابن الحاجب
فى رد الثالث انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اى من ثلثة

الفاظ دل على ذلك الاستقراء ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف
انما اعتبر ابن الحاجب هذا كيلا يتجه النقض بمثل ابي عبد الله وعلى ما ذكر
من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران ومناظر ومن تصدى الجواب
عنه بان المراد بعض مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الاثلثة اطلق
على السبعة فكانه قال على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين
في المعنى لا الموافقة في الوضع فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي
فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان مبناه على ان يكون الوضع في الاول
جزئيا فقد اتى بشيء عجاب اذ لا يخفى انه لا معنى بالمقصود وهو دفع التناقض
بطريق ثالث لان المفرد اذا وضع اي على تقدير ان لا يكون للقول الاول
وضع جزئي مستعمل في معانيها الافرادية فان اريد في المثال المعهود
عشرة واسند اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول
وان لم يرد بل اريد سبعة فهو المذهب الثاني فتق لصاحب المذهب الثالث
على التأويل المذكور بحر قوي بلا مين ولا يغني قيل هذا المذهب
هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضي الامام ابي زيد الدبوسي وفخر الاسلام
البزدوي وشمس الائمة السرخسي قالوا ان الاستثناء الغير العددي الى المذهب
الاول بحكم العرف وقد فهم هذا من قولهم يعني انهم لم يقصدوا بهذا المذهب
كون فهم ما ذكروا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة ان مذهبهم
هذا لانه اي لان الاستثناء الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص

بالوصف

حاشية عثمانية على شرح المنار لابن ملك في مبحث الاستثناء من المفردات
في معانيها فانه يجوز الاستثناء
بين تلك المعاني فافهم لا يجوز الاستثناء
الا بما قصد الاخراج بلزوم ان
يكون بعض ما تناوله المستثنى منه

بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به فان التخصيص
بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا له لا يخفى وجوهه
كما بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم ما هو
المذهب الا لان النفي والاثبات عليه اي على المذهب بطريق العبارة
لا بالاشارة فعلم انه اي مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب
الاول بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم
مخالف للمصدر بالاشارة دون العبارة بقي الكلام في ثبوت هذا العرف
وفرقه بين العددي وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء
وضع لنفي الشركة والتخصيص بفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج و
تكلم بالباقي ومن النفي اثبات بالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما
بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة يعني في القول بان الاستثناء
الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات
الاربعة وفي العددي ذهبوا الى المذهب الثالث حتى قالوا في ان كان لي
الا مائة فكذا لا يجب ان لم يملك الا خمسين لانه على المذهب الثاني كقوله
ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجودها ولو قال ليس علي عشر الا عشرة
لا يلزمه شيء لانه كقوله ليس علي سبعة واصح على المذهب الثاني بابطال
الاجزين بان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض بناء على مانع شايع
كالعام المخصص الذي انعدم حكمه في القدر المخصوص واما اعدام الكلام الموجود

عبارة الشيخ كالتخصيص

اللازم على المذهب الاول والثالث غير معقول لم يقل فلا لان دلالة
على عدم الشيوع وهو لا يناسب المقام وباجماعهم اى اجماع اهل
اللغة على انه من الاثبات نفى وبالعكس هذا صريح فى ان الاستثناء
يدل على ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر فيكون معارضا له لان حكم
المسكوت عنه وبالاجماع اطلق هذا الاجماع لان المراد منها الاجماع
المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه
لا يتم الا باثبات الالوهية له ونفيها عما عداه واما ما قيل فى رد
المذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم فى اشتريت الجارية الا نصفها
استثناء نصفها من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم مع النفى تقرير
ان الاستثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج
النصف من النصف يقتضى ان يراد بها الربع واخراج الربع النصف من
الربع يقتضى ان يراد بها الثمن وكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكر
من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف مستثنى
من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى ما تناوله اللفظ
وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع بعض ما تناوله
صدر الكلام عن الاخير فى حكمه يلزم مع من جواز استثناء بعض الافراد
عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى متصلا غير محذور عند اصحاب المذهب
المذكور والقبح فى جعلوا الاصابع فى اذانهم لا اصولها بان يراد بالاصابع

الانامل

الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل من جهة ان قوله فى
اذانهم دال على ان المراد بالاصابع هو الانامل صار قوله الا اصولها
لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك القرينة فيه للمعنى المجازى سوى الاستثناء
واجيب عن الوجوه المذكورة فى اثبات المذهب كلها بانه لا اعدام للتكلم اما
على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم لسبعة تقرير له اى تقرير
للتكلم باثبات الثلث واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج اثر الوجود
والتكلم بالباقى انما ينظر الى الحكم فلا ينافيه اى فلا ينافى وجود
التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالة على نفى المذهبين
الاخيرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لاعمام المسلمين
فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب
لان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع ذائع فى الاعلام فان زيدا
مثلا يطلق ويراد به بعض اعضائه وانتم قولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس
مجاز جواب عن الوجه الثانى تقدير نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نم
انه على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه اى المستثنى بحكم الصدر
لانه حكم عليه بنقيضه اى بنقيض حكم الصدر والاخص من الاول فوجه
المجاز ذكر الخاص واراده العام اذ لا صحة له فى بعض الصور كقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا متعمدا
لانه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد

الانامل

واحتمال الانقطاع منقطع اى لا وجه لان يكون قوله الا خطاء استثناء
منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه اى لان
قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء
المفرغ متصل لانه مرتب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وينتقر
الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطال
اى ابطال كون هذا الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس بان قوله عم لا صلوة
الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور
ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ومنتقض لان بعض
الصلوة بطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وكذا ولان الاستثناء
متعلق بكل فرد وتقدير ان قوله لا صلوة سلب كلى يعنى لا شئ من الصلوة
بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول
المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا فى حال اقترانها
بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم
جواز البعض بلا طهور وهو باطل انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوات
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد من النفى اثبات لزم تعلق اثبات
ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد
الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فلا بد من شئ للقطع
بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا بد له على اكرام كل عالم وكون الوصف

علة

علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ اخر غير مستلم فى شئ من الصور فضلا
عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس
ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لاكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم
واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون فى العموم الاستغراق
واما ما وكن ثانيا فمنشأ عدم الفرق بين وقوع النكرة فى سياق
النفى ووقوعها فى سياق الاثبات وذلك ان الموضوع فى صدر
الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها
فى سياق النفى فمن جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم
كونه فى الاثبات فيكون لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور
فان فيها ينتفى هذا الحكم وقد يثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوة اذ
نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك
والاعرابى المنكر للصانع بحسب العرف الشرعى جواب عن الوجه الثالث
وتقريره واضح واما الجواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين
غير منكرين لوجود الاله فضيق الكلام لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تقا
اشارة على المذهب الاول لانه ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على
الباقى بالنفى يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم المقدر
والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخير لان وجود الاله لما كان ثابتا

وامر من حلف لا اكلمن الا رجلا عالما
انما لا يحنث بكلام عالم من هو اكبر منه علما ان الوصف
هو النوع لا الفرد ومن حلف لا يكلم الا رجلا عالما
لا يبر الا بكلام من هو اعلم منه

هذا الجواب لصاحب المنتخب منه

واما ما ذكر انما يتخصص بانه بنى فى باب التخصيص
ان الفرق بطريق الاستثناء مدار على غلبة المستثنى
فيكون الصوت الحالية عن الطهور علة لعدم
جواز ما فعلما قلت عنه لا يخرج ملوح لان الاستثناء
من النفى اثباتا يكون كونا متقارنة للطهور علة
لعدم الجواز بالبداهة فبعم لعموم العلة فيراد انه طرق
ظنى وقوعا دفعه الا لاله العاطعة على ان
جزء الطهور ليس علة للجواز بل يقتضى الاخراج
اقول على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء
بعض الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين
يلزم جواز كل صلوة بطهور منه

في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فخص تمام لعدم تشبثه في حق
الدعوى المنكر لوجوه القائم ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع
على ما تقدم بيانه وايضاح الاشارة ان تنقلب عبارة اذا سيق الكلام
لما يثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق هنا
فاذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيد لكنا بطريق
على المذهب الاول فتامل **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى
منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة على تقدير السكوت عنه اى عن
الاستثناء لا بقاء وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله
اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة
واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما جوز له الاقرار لانه قايم مقامه فيثبت بالوكالة
وكالة ضمنا لا لانه اى الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح لان
المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة ممنوعة شرعا فدخل
فيها الاقرار والانكار فصدا فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار رسالة لا خصومة فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح
بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه

اعني

اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول
لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء الانكار
كان ولا يلزم التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا يتاتى ذلك
على الوجه الثاني لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال
لها اما عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكون الدليل الذي ذكر
في استثناء الاقرار او الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة
بالخصومة وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فلا يصح استثناء
الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي
لما مر ان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا

مسئلة الاستثناء متصل ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع
ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى اللغوي للاستثناء مشترك بينهما
فيصح انضمامه اليهما وصيغته مجاز في كليهما على ما مر بيانه قال اصحابنا
ان الاستثناء في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لانه لو كان من الاول لكان
صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون ليس
مستثنى منه بل حكما المستثنى منه قوله اولئك اى الذين يرمون و
الرماة التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه
خارج عن المنطلقين داخل في القوم لا يقال لا يتاتى كون الفاسقون صدر
الكلام ولا تعرض له في تعليله والتوبة بهم بعدم كون التائب من الفاسقين
الفاسق

صحة الاستثناء ويمكن ان يقال لا يتاتى
على رأي الشيخ وابي يوسف وان اريد
الا يتحاشى في الوجود فلا يتم التوبة لا يتاتى
اذ لو كان لا يتاتى في الصيغة ثم ان قوله ان
اريد الا يتحاشى في المفهوم فيطلانه ظ
يثبت قصدا وفي لا تعد اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال فليس لقائل ان يقول الاقرار

صاحبا التنقيح لعدم قوته
لان لفظ الاستثناء وصيغته
فارقا قال منلا

حقيقة لان من شرط الاتصال فى الاستثناء تناول الحكم للمستثنى على
تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم
انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكر ابو زيد
الدبوسى فى التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنى
عن حكم المستثنى منه بالمنع المذكور وهو المنع عن الدخول المذكور فى بيان
ما وضع له صيغة الاستثناء وهذا ليس كذلك لان حكم القذف ان من قذف
فهو فاسق والتائب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق
فى الجملة ما بقى كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم
آخر اعلم ان انقطاع الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى
فى صدر الكلام والاخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكم الصدر
فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائب
عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا وهذا حكم آخر فالاستثناء
المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا ونحوه غير ممنوع عن الدخول فى حكم الصدر
سواء تناوله لصدرا ولا ونظايره فى الاقران كثيرة منها قوله تعالى وان
يجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اى الجمع بينهما الذى
قد سلف قبل نزول آية التحريم داخل فى الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم
الصدر لانه غير قابل لان يدخل فيه بناء على ان النهى انما يكون عن المحتمل
وما لا يمكن دخوله فيه كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم آخر وهو انه غير مواخذ

فيه

فيه **مسئلة** الاستثناء المستوفى سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او
اكثر نحو عبيدى احرار الا عمايكن باطل بالاتفاق ذكر المحقق فى شرح
المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظة الا اما لو صح استثناء الكل
اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائى طوالق الا نسائى او بما يساويه نحو
نسائى طوالق الا حلال بل او باعم منه وقد مر مثاله فان استثنى بلفظ
يكون اخص منه فى المفهوم يصح وان كان يساويه فى الوجود نحو نسائى طوالق
الا زينب وهند وبكرة وعمرة والا مؤلاء ولا نساء له سواهن تطلق
لا تطلق واحدة منهن وذلك لان الاستثناء على ما مر تعرف فى الكلام
لا فى الحكم فانما يبطل اذا لم يتوهم وراء المستثنى منه شئ يكون الكلام
عبارة عنه **مسئلة** اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على
بعض بالواو كاية القذف فالظاهر ان ينصرف الى الكل عند الشافعى وعندنا
الى الاقرب انما قال فالظاهر ان ينصرف ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف فى جواز
انصرافه الى الكل والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق
لقربه من الاستثناء متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها دليل
آخر تعرف انه سبب الانقطاع بصير منزلة حايل المستثنى والمستثنى منه كالسكوت
فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء ولان القرينة اطلقها
يستظم القرائن التى على سبب عدم استقلال الاستثناء والتى على سبب توقف
صدر الكلام ومن قصرها على احديهما فقد قصر ما تندفع بالانصراف الى الواحدة

وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها ولا استشكال
يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الحكم في الاستثناء تداركه بقوله
ولا شركة في عطف الجملة التامة في الحكم لما سبق من البرهان في النظم لا يوجب
البرهان في الحكم فمن الاستثناء اولى يعني ان العطف لا يفيد شركة الجملة في الحكم
مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان يفيد التشريك في الا
ستثناء وهو تغيير في الكلام لاحكم له اولى وحرفه اى حرف الاستثناء الى
الكل في الجمل المختلفة كاية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة
خبر في غاية البعد تنزل بعد اثبات الحكم على وجه كل الى صون جزئية وقع
فيها الجدال وكثر القيل والقال لان الاولين منها ورد ناعى سبيل الجزاء
بلفظ الطلب والاخيرة مستانفة بصيغة الاخبار دفعا للوهم وهو اتباعها
كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي غاية عليها
لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا
بهتك ستر العفة بلا فايدة حيث عجزوا عن الاتيان فلهذا استحقوا العقوبة
لان العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى
تقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف في
عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاولين جزاء لانهما خرجا
بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث مستانفا لانه بطريق

الاخبار

الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود في القذف
بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القول بتعلق
الاستثناء بالاجزيتين وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها
لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عندنا من صرف الاستثناء
الى الكل لا يقال انا لم نجعل الفسق في عدم القبول من تمام الجلد لانه لا يناسب
الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق
العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عندنا ليس
بقطع بل موظوف بعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو
الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن
المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيقتضي صرف الاستثناء الى الكل
لانا نقول رد الشهادة ايلام كالضرب بل هو اشد فيكون زاجرا للعدل
والوجه الذي يقبل شهادته من الجلد للسببية فعلم انه يناسب الحد والمقصود
من قوله تعالى لا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد
لا مجرد حرمة فعل ثم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد
علم انه حق العبد ايضا فدل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد
كذلك فكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو
ولا يسقط الجلد بطلب الجلد العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح
اذ العفو فعل المتذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء

لا الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة
عن ان يصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان
يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم
كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الا
ستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع
على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان لي نصفه قدم ان كلمة على تستعمل في الشرط يقع على النصف
بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع
بهذا الشرط مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق بيع بالشرط
بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط
من جهة فافاد توزيع الثمن وليس شرط حقيقة فلم يفسد البيع **فصل**
في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا في علم الشارع دون
علمنا كان دليل الكتاب بيانا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا
حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه فمتى بيان التبديل والكلام عنا
في تعريفه وجواز وحكمه وشرط والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي
متراخيا اعتبر وانما البعد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان التخصيص وجه
ان التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه
فيقتضي التوقف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه

المراد من

وه لصاحب التنقيح في قوله
عندنا ووجه الوقف ظاهر منه

المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة
وهو جائز في احكام الشرع عند عامة اهل الشرايع خلافا لغير العيسوية
من اليهود وواقع خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه يقول لا بد في
الموقت بالاتفاق وفي المطلق لدلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه
برافع نعم لو رفع حكمه قبل العلم به كان نسخا لكن ثبوت هذا غير مسلم
فان الوارد في انتساخ الزايد على الصلوات الخمس خبر الواحد فلا بناف
وقوع النسخ السلامه واما التوجيه بان مراده ان الشريعة المتقدمة
موقتة لا وقف ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القران ان موسى
وعيسى بشرا بشرع محمد عليهم السلام ولو جبا الرجوع اليه عند طهور واذا
كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت
بالنظر الى الشارع فلا يجدي نفعا في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه
وان اريد التوقيت بالنظر الى المكلف فدعوى ان كل شريعة متقدمة مكابرة
صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر فلا بشارة في التوراة بشرع عيسى عم
وقد نسخ بعض احكام التوراة على ما نطق به نص القران ونحن نقول
موجب الدليل الاول ثبوت حكمه في الاتي ايضا لان المطلق موجبه العمل
في الحال والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود
السبب على اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثاني بطل ذلك الموجب
ولا نعني بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر النسخ شرعا موسى عم

وه لصاحب التنقيح

واما ما قيل ان البشارة لا يتحقق التوقيت
لاحتمال ان يكون الوجوه باعتبار كونه منهيا
او مقيدا او مجملا للبعض فوهم منشاؤه
سوء الفهم اذ يكفي في لزوم التوقيت
كونه البشرية مغيرا في الواقع معلوما كونه
كذلك عند نزوله ولا يلزم ان يكون معلوما
من كلام المبشر

ولا تأتي هذه المخالفة المذكورة هنا منه

من هنا ظهر وجه قوله بالجواز ومن الوقف
الى هنا ان ادعاء ان النسخ لا يكون الا في
الامر والنهي ممنوع

وهذا مبني على ان الاستثناء عند الشافعي
من النفي ليس لان الاستثناء يخرج ما لولاه
لدخل في اللفظ بل لان ذكر الخاص
قرينة على ان المراد بالعام ما عدا الخاص
وصاحب التنقيح لما لم يجوز ذلك
ان البعد يمنع ان يكون قرينة

نقلا فهم يقارقون جمهور اليهود في انهم لا ينكرون الجواز ويقولون لانكار
شريعة موسى عم بخلاف الجمهود وادعى ان موسى عم قال ان شيرتعالى نسخ
وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم بتمسكوا السبت اى بالعبادة فيه
والقيام بامر ما دامت السموات والارض زاعمين انه مكتوب في التوراة
فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه بل في الطعن في رسالة نبينا عم قالوا من
اجل العمل في السبت لا يجوز نقد به صرح به كل الامام السرخسي في اصوله
واجيب عنها بمنع التواتر اذ لم يبق في زمن بخت نصر عدة يكون اخبارهم
تواترا والوثوق على كذبهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ تبديلا
وتناقض الاحكام واجيب المنكرون جواز بانه يوجب كون الشيء مامورا
به ومنهيا عنه يعني في زمان واحد لان كون النسخ ومنذ التكليف بالمحال
وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه اى لان النسخ فكه لامتناع العبث
على الحكيم حقيقة ثم ظهرت ومنذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع
على الثانية فيلزم المحذوران المذكوران واجيب عن الاول بمنع اللزوم
ان اعنيه وحين الزمان كما عرفت انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الى
الامر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فتدبر ولا متمسك لهم في بيان
الملازمة المذكورة تذبح ابراهيم عم جواب عن سوال مقدر تقديره ان
ابراهيم عم امر بذبح ولده ثم انسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر به
وجب ذبح الشاة فداء عنه والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه

اليه من

اليه من المكروه ولو كان الامر بالذبح مرتفعا لم يحتج الى فيام شيء مقامه
لان حكم الذبح لم ينسخ يعني لانم انه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر
وكيف يقال به وقد سماه الله تعالى محققا وياه بقوله وفاديناه ان يا ابرا
هيم قد صدقت الرؤيا اى حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان
محققا ما امر بل الشاة كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
على معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان شيء الايجاب بالامر
مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه اخر بنفسه بان يتقدم
عليه حتى سعد فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده
واذا كان فداء يحتمل الامتثال اى كان ابراهيم عم ممتثلا للحكم الثابت
بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذا تبين انعدامه بانعدام ركنه فانه بيان
مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائما والولد
حرام الذبح واما الجواب يعني عن الوجه الاول بان البقاء بالاستصحاب
لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان الامر للوجوب للبقاء فلا يلزم كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لانه يلزم حينئذ اى على تقدير
عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نقض ورفع فيه امرا في نفس كان في زمن
النبي عم انما يقتضيه لان الشرايع صارت مؤبدة قطعا بوفاة النبي عم على
تقدير ما وكون ذلك في جزء من بقاء الاحكام خلاف في اللازم المذكور بعد
زمانه عم حجة الا وقت نزوله لان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى

وقد الصاحب

واما الجواب عنه بانه لا دخل لمنع
بدل الافعال حسنا وقبحا بحسب
تبدل الازمان والاحوال والاشخاص
فخارج عن كتب القوم كما لا يخفى
على من تامل في تقريرنا الاستدلال
على الوجه المذكور منه

ولا يرد من هذا التحقيق ان الكلام
انما يتم في نقض ما على اطلاقه
لم يجب منه

يعني ليس كون الامر المذكور موجودا
لهذا الوجه كما توهم صاحب التنقيح منه

زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه المذكور لا تصحيح
له بوضع ما اورد عليه لان الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على انه لو نزل
مغير بينته فلما لم يبينه علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف
بيننا وبين الشافعي انما هو في حجيته في غير زمن النبي عم بل لان ما ذكر من
عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا بحث في الجواب المبني
عليه في غيره من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام فلا ينقطع
به عرق الشبهة العامة لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر
وقوع النسخ مطلقا سواء انكره جوازا ايضا او لم ينكره وانما قال مطلقا لان
ما ذكر لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى عم خاصة بان حل الاخذ
في شريعة ادم عم وحل الجزاء اي حواء عليها السلام لم يكن احدهما نسخ
في غير ما اي في غير شريعة ادم عم غير تام لان مبناه على ان يكون الاباحة
الاصلية بالشرع والحضم فيه وراء المنع اي له ان يمنع المبنى اي ان يثبت
وانى ذلك واما محله اي محل النسخ فحكم شرعي احترز به عن الاحكام العقلية
والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال
مما يؤدي الى نسخ الى كذب وجهل فرعي احترز به عن الاحكام التي تتعلق بما
لتعابد وعلى اصول الشرايع لا يتبدل بتبدل لها غير مؤبد احترز به عن مؤبد
عبارة كان مثل قوله كما وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى
يوم القيامة وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كما شرايع الى قبض

النبي عم

عبارة النسخ
نفاده ولا
ما فيه

النسخ عم فانها مؤبدة بدلالة انه عم خاتم الانبياء عليهم السلام
ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء واعلام بدل لم يلحقه تابيد
ولا توقيت لانه قد يلحقه فيدل للمحكوم به واجبا كان او غيره مثل صوموا ابدا
والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد بالابد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
واما شرطه في الامر فالتمكن من الاعتقاد دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من
التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل
فقبل التمكن منه يكون بداء واما انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ
الزايد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه عم
وان لم يوجد في حق امته ولما فرغ عن ابطال مدعى المخالف شرع في ابطال دليله
فقال والمقصود من التكليف بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل والاول
موالركن الذي لا يحتمل السقوط لانه قربة مقصودة والاخر زيادة تسقط بعذر
كالاقرار في الايمان واما ذبح ابراهيم عم فليس من هذا القبيل اي من قبيل
قبل التمكن من الفعل بلا خلاف للقطع بانه تمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من
الخارج وانما الخلاف في انه نسخ ام لا والحق انه ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا
يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل ويحرم الشيء بعد وجوبه نسخ
لانا نقول لا نم كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وليس كذلك فان حرمة
ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام
الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال

لم يقل كان به كما قاله صاحب التنقيح
لانه ليس مما يتعلق به الاحكام

رد الجواب بسبب المذكور في التوضيح والتنقيح منه

منه عفا الله عنه من الاصوليين لم يقل احد من علماء الاسلام ومشايخ
الائمة الاربعة رضي الله عنهم ان حرمة الاصل عند الخلف تبقى بعد زوال الفعل
لان المقصود من الفعل تفريغ الذمة وقد حصل بزوال الفعل
براءة منه

الحرمة بالوجوب نسخ بها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعي وذلك
الدليل يثبت حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون
الوجوب منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب
اصلا وواجب الذبح لم يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما النسخ
فهو اما بالكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا
عليهما بأن وكذا الاجماع الا انه قد ثبت بالنسخ كنسخ نكاح المتعة فانه
ثبت باجماع الصحابة اذ لا اجماع في جميع الانواع لانه منعقد ببيان
الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وبالعكس خلافا لمالك فيهما في الاخيرين
لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دليل
على عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله ع سيكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقع لي كذبه ربه
فلا يصدق فيجب بسد هذا الباب واجيب عن الاول بان المراد بنسخ النظم
والتلاوة لان الاية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخبرة لم فيما يرجع الى
مصالح العباد وكيف ولم يقل احد ان الاية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة

وعن الثاني

وعن الثاني بما ذكر بقوله وليس في كل الى نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكر بقوله واما العرض
فيما شك في صحة اسناده الى النبي ع او نقول الرد اذا اشكل تاريخه فالمخالف
وما خالف ولم يقبل التوفيق فرد او اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من
الطعن ينتظم الاتفاقي يعني انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى والكذب يطرق في الكل
ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة
الرسول وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب في قبلة عائشة رضه ما قبض رسول
الله ع حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون نسخ تلاوته من الكتاب
واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فوهم مشاؤه سوء الفهم لان معنى
ما ذكر نسخ الكتاب بالسنة بخبر الواحد لا نسخه بخبر الواحد وفي العكس اي
جعلنا في نسخ السنة بالكتاب بانه ع بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت
المقدس ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ويدل
على هذا ايضا ما ورد على الاول ولانه ع بعث مبينا فجاز له بيان متلو
الوحي المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واجيب بعضهم بانا على نسخ الكتاب بالسنة
بانتساخ اية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خير الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله ع لا وصية لوارث و

فيه تنبيه على ان النسخ
قال ان اراد ان في الحديث اشارة الى ما ذكرنا فمسلم
بالسنة صح
واما احتمال ان يكون ذلك بقوله تعالى ان
اجر من فيأباه التفهيم المستفاد
من قولها ما شاء فان لفظ من للتبعيض
المذكور التخصيص وبه يرتفع التعارض
بينه وبين قوله تعالى لا يحل لك النساء
المقدس من بعد ولا يصار الى النسخ
مالم يستند ما لا يتوفيق خلا
لو قوة عن اللفظ ولا صحة للاحتمال
المذكور منه
ومن العجب ان صاحب التنقيح تورط في
توجيهه ع الى الكعبة حين كان يحكم
بالكتاب ام بالسنة وهم ان توجيهه
الى البيت المقدس بهما قدم المدينة بالسنة
مع قيام الاحتمال المذكور فيهما بلا فرق منه

وبعضهم بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن الاية عامه واللاتى يأتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الشيب بالشيب جلد مائة
ورجم بالحجارة وردّ الاول بان انتساخ آية الوصية بآية المواريث افاد فى
الاول فوض البيان ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اى الى ان
الايصاء الذى فرض الى العباد قد تولاه بنفسه اشار بقوله يوصيكم الله فى
قوله عم ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اشعار بان ارتفاعها
اى ارتفاع الوصية انما هو بشريعة الميراث واجيب عنه بان الثابت بآية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا ارتفع
للوصية الا السنة والكتاب بان عمر رض قال ان الرجم كان مما نزل فى القرآن
كتاب الله تعالى فالاية المذكورة لم تنسخ بالحديث المذكور بل نسخ تلاوته
وبقى حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما
نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقوله
تعالى فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة بثبت بقوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه

مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم
والفدية كان هو الواجب ثم نسخ بتعيين الصوم عند قوم لا يجوز الا
بالمثل او الاخف لقوله تعالى ننسخ منها او ننسها فلنا الاشق خير باعتبار

الثواب

الثواب لقوله عم اجرك بقدر نصبك **مسئلة** لا ينسخ المتواتر بالاحاد
وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالاحاد وموجب كونه بيانا
ان لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ
فهو اما الحكم والتلاوة معا مثل التحريم بخمس رضعات من القرآن
لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالنظم وما قيل انها قد ترفعت
بموت العلماء او بالاناء كصحف ابراهيم عم وبعض القرآن فى زمن النبى
عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من
هذا الباب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعى وانما قال على
تقدير صحته لان الحكم لا يرفع بموت العلماء بل علة ايضا يرفع به لان
لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا
فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود رض
وعلى ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام الله تعالى
لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اى حكم النص على ما فسمى احدهما
يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة به والاخر بنظمه كجواز الصلوة
بقراءته وحرمتها للجنب والحايض انما لم يذكر الايجاز لان الكلام فى الا
حكام الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم

والتلفيق معا فقد اختلفوا في الزيادة على النص نسخ اولا وقالوا انها
بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما
برفع مفهوم المخالفة كما لو قال لا تحل المرأة الا بعد زوج الا ثلاث بعد قوله
لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون غيره لانه
حجة لانه بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع
قوله ومن نسخ اي الزيادة على النص عندنا اعلم ان الزيادة ان كانت
عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون
نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط وزيادة ما
يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه
ذهب الحنفية والثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا والرابع ان غيرت الزيادة المزيد
عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
والخامس ان اخذت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال
بينهما فنسخ والا فلا والسادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته
بدليل شرعي فنسخ والا فلا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب
منه وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاسم
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة بحسب العادة والا كاستئناف صرح به في المحصول
كزيادة ركعة الفجر اورد ابن الحاجب هنا مثالين اخرين وهما زيادة عشرين

في حد

في حد القذف الى ثمانين وكان في كتاب التخيير بين شهادة رجلين
ورجل وامرأتين فزاد الشافعي امرأتين والى ثمانين وبين المدعي ولا
يصلحان مثالا على التفسير المذكور لان فيهما لو اتى به كما قبل الزيادة لا يجب
الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحتم ترك
الفعلين السابقين وبين الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف يكون
نسخا والا فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان
ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اي وان لم يكن حكما شرعيا
بل امرا اصليا عدميا كان او وجوديا فلا واختار البعض هذا القول وذكر في
المحصول والامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين لنا ان
زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب احدا او احد
اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فترفع اجزاء الاصل يعني
ان زيادة الجزء انما تكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان
الواجب احدا فالزيادة مناثرة رفع حرمة ترك الفعل ذلك الواجب الواحد
والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة مناثرة رفع حرمة
ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة مناثرة رفع
اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي
مستفاد من النصوص اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء

فما نقل القول المذكورة بدون سند
فقد وهم ثم قال بناء على هذا ما قال فا
لمقصود في النقل لا في المنقول منه

الاصل احكام شرعية وايضا المطلق يجرى على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد
ان المقيد يستدعم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو ممنوع
والمخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا فالواجب
الترك التي برفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي لان رفعه ترك الواجب
الواحد انما تثبت اذا لم يكن بشيء اخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب لانه اذا كان
شيء اخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان رفعه ترك مبنية على عدم الخلف
وعدم الخلف عدم اصلي فما يبتني عليه وهو رفعه ترك ذلك الواجب لا يكون حكما
شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا تفرع على قوله فرفعها لا يكون نسخا يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد نقض الكتاب وجب غسل الرجلين
على التعيين والتخيير بينه وبين مسح الخف يثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك
لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم على التعيين
عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ نسخ يثبت بخبر الواحد
فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند
عدم الرجلين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فلما
حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف فحاصل
اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما توهم من كون التوقيف على عدم
الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا
لان وجوب كل واجب حرمة تركه اللازم له يبتني على عدم الخلف ايضا

الاستخلاف

الاستخلاف ليس بخبر يعني ان اللازم فيما فلنا به من الصور المذكورة
من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ في الاول الواجب احد الامرين او الامور
لا على التعيين وفي الاول واحد معين وهو الاصل الذي به الوجوب اولا
الا ان التخلف جعل كانه موضح كانه لم ترتفع فلا يكون اي الاستخلاف
نسخا وان كان فمن المسح والنبيذ بخبر المشهور اي ان تنزل لنا عما قلنا
وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح على الخفين
ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جايز
عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد
واليمين ناسخا وفيه نظر لان انحصار نصاب الشهادة بالنوعين لا ينفي
صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ ليس من جنس ما ذكر فلا يراه بخبر
الواحد تنويع على ان الزيادة على النص نسخ التثويب على الجلد والترتيب والولاء
على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف في ان
الوضوء المأمور به لا يصح بدون النية وسوى الوضوء على الطواف والفاتحة
ولقد دل الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف ذا يدل وجوب الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون
نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع
حكم الكتاب وانما يؤدي التثويب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب
مع عموم البلوى ولانه يحتاج على الفساد والوضوء شرط للصلاة لا مقصود

واما الجواب بان خبر الفاتحة والتعديل
مشهور فليس بصواب لان الكلام على
اصلنا وعندهم يجوز الزيادة بطريق الوجوب
بالمشهور ثم ان المقصود بالفرضية منافاة
الصحة الجواز وبالوجوب عدم الاسقاط

بالذات فلا يكون فيه واجب بمعنى انه لو ترك لا اثم تاركه لانه لو كان فيه واجب
لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه او لا يلزم
من كونه لاجل الصلوة ان يتغير معناه ولا فساد فى كونه واجبا لاجلها
بمعنى ان يكون المصلى اثما بتركه مع صحة صلوته كما فى ترك الفاتحة بل لان
حق التبع ان يكون دون المتبوع وذلك بالتفاوت بوجوه الواجب فى
الكل دون الاول وهذا يسير ان ابا حنيفة قال فى الصلوة بواجبات ولم
يقل به فى الوضوء فلله در ما ادق نظره فى احكام هذه الشريعة الغراء
وهو الذى اصله ثابت وفرعه فى السماء **فصل** فى بيان الفروق
وهو اربعة انواع الاول ما هو فى حكم المنطوق مثل قوله تعالى ووثه ابواه
فخلافة الثلث يدل على ان الباقى للاب لا بترك التنصيص على نصيبه
بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص واما كون الاب عصبة فلعدم
تقدير نصيبه فهو من النوع الثانى لان مرجع ما ذكر الى السكوت فى موضع الحاجة
فانه لو كان نصيبه مقدارا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعين الباقى لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال
اى اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا للشركة فى صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة فى الربح وانما قال استحسانا لانه على
خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال
فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون

الربح

الزبح للمالك وللمضارب اجر عمله وان ما بينت بدلالة حال السكوت فى
الحادثة شارعا كان او مجتهدا او صاحب الحاجة الى البيان
كسكوت الشارع عن تغيير امر بعاينه يدل على حقيته وتفصيله ما بين فى السنة
التقريرية وسكوت الصحابة رضه عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور يروى
ان عمر رضه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على
المستحق ويدفع قيمة الولد والعقر وكان شاور فيه علياً رضه واشتهر ذلك
بين الصحابة رضه ولم يرده احد ولم يقض بدفع قيمة الولد المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالكمولى
عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا والاجازة لحالها الموجبة
وللسكوت فى الحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال وكذا السكوت جعل بيانا
للاقرار بثبوت الحق عليه لحال فى الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه
اذ لولاه لاقدم عليها اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه ويرد عليه
ان النكول يحتمل النزوع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة
واشتباه الحال فلا ينصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق عليه والثالث ما
جعل بيانا ضرورة دفع الضرر كالمولى سكت عن منع عبده حين يرى يبيع
ويشترى يكون اذنا فلا فالزفر والشافعى دفعا للضرر عن الناس لانه
ضرر لا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا ولا ضرورة فى جانبه لانه قادر
منظور فيه

على دفع الضرر بمنعه والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون
اسقاطا لها دفعا للضرر عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشتري
فان لم يجعل السكوت اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف وينقض عليه تصرفه
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعندك في المائة ومحمد عليه
بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف تمييز المعطوف عليه
وتنسيق للحنطة متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة
اثواب حتى يستحسن ذكر في البرتية وبعد تكرار الفيحمل على ذلك عطف غير
العدد واذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن
مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف الجنس والثوب اي بخلاف قوله
نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الكل لا يكون بيانا للاول لانه لا شبه
العدد حتى يصلح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم على انها لا يتناول
في الذمة يعني ان ههنا مانع اخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم
لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثلها لا يثبت فيها الا في السلم
للحرز فلا تركب لا فيما صرح به كالمعطوف عليه مع انه لا يشكل كثرة
العدد بسبب التخفيف **القسم الرابع** باعتبار الدلالة
اي دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والنص زاد عليها قسما خامسا وهو موجب الصيغة
والنوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت به ثابت بدلالة
الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما
ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فالاشارة والثاني ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة او شرطا في دلالة المنطوق
صواب ان يكون معقولا لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لان يفهمه كل من
يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على
علة في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك او
شرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه فالاقتضاء فالمقتضى
زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا والاقتران ومن قال
دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء على الحكم
في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج
القسم الخامس المذكور في احد الاولين ولم يتفطن له وايضا يلزم ح ان
يكون موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت
بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المص يندرج هذا القسم الاخير
كقولنا للفقراء المهاجرين سبق الكلام لاجلهم من الغنيمة لهم ومن
ثابت بنفس النظم فهو عبارة فمن والفقير من لا يملك شيئا فلا يجب عليهم الركوع

هذا الشيء جزء الشيء لكن لا خراجه الى الاجتهاد
والاجتهاد لا يتوقف على ان يشترط ان دلالة
النص ما لا يفهم كل من يعرف اللغة كذا قيل
صاحب التوضيح منه
رد الصاحب التوضيح
قال صاحب التوضيح قوله ان الثابت بدلالة النص
اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه
ولا لازمه فدلالة النظم عليه وبنوعه
بوجه ما للقطع بانتفاء دلالة اللفظ
الذي هو موضوع له على ذلك في الثبت لانا نقول
كما ان عدم البلوغ دلالة رابعة كذلك
عدم القضاء ومن دلالة النص
هذا النوع من الدلالة فافهم
بالاكفار باطل
منه
رد الصاحب التوضيح
لا يقال ان الثابت بدلالة النص
ولا لازمه فدلالة النظم عليه وبنوعه
بوجه ما للقطع بانتفاء دلالة اللفظ
الذي هو موضوع له على ذلك في الثبت لانا نقول
كما ان عدم البلوغ دلالة رابعة كذلك
عدم القضاء ومن دلالة النص
هذا النوع من الدلالة فافهم
بالاكفار باطل
منه

الارث لان العلة هي الارث بناء على ان النسبة الى المشوع توجب عليه النفقة
وقوله لقاطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الطعام
جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم
كونه مقدورا لا يضر لانا جعلناه مالكا وانما الحق به التمليك دلالة جواب
سؤال تقديره ظ لان المقصود بالاطعام يحصل به بطريق الاولى لان
في الاطعام قضاء حاجة اخرى ولا كذلك في الكسوة اي الاصل في الكسوة
الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب ويجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا
بتمليك العين لا الاعارة اذ هي تبرع على المنفعة ولما استشوان يقال
ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
لا اسم للثوب تدارکه بقوله و بالاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان
الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يوكل على مائدة المسلم
يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبس على ملك المعير فانه
لا يتم به المقصود اذ للمعير ولاية الاسترداد دون المبيح في الطعام فانه يمكن
رده بعد الاكل واما دلالة النص وهي فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة فكقوله
تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة
التأفيف اي لاجله وهو الاذى موجود في الضرب على وجه اكمل وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل عبارة وعليها اي وعلى المرأة دلالة لان

وهذا ما ذكره في التقويم
لكن ما ذكره في التقويم
مخالف لما ذكره المصنف
هنا فتأمل منه

كما ان معنى التمليك جعل الغير مالكا بما كان
بسببه ولا يضر فاعدم كونه ذلك بالفعل
مقدورا للمالك منه

فيه اشارة الى ان وضع ما فيه الكفارة لا
يكون عينا لانها عبادة فلا بد من تقدير
الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان
بطريق الاعارة او التمليك ووجه
الدفع ان كونه كذلك لانه تبرع جعل الكفارة
بحسب الظاهر نفلا لثوب فوجب التقدير
على وجه يصير كفارة في الجملة وذلك في
يتمكنه دون اعارة اذ بالاعارة يصير
منافيا للثوب لا عينه منه

في التنقيح نصا ويفهم منه ظاهرا ان لا
يكون الواجب دلالة واجبا ولا يخفى
منه

والجمع وكل احد الصدقة فهو اشارة الى ان هذه الاحكام ودفع ما يزوال
منكم عما خلقوا في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف احكام الثابت بنفس
النظم اشارة عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ينبغي اقتضاء
ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على
الثابت اقتضاء لا يلزم ان يكون بالذات وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف لا يجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن له وفيه
اشارة الى ان النسب من ولده اي من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة
ومنه الاشتراك في على وفي قوله عدم الولد للفراش وللزاني الحجر حماد قضا
باستحقاقه ولي اختصاص النسب ولي انواده بالانفاق على الولد اذ لا
يثبت ذكر احد في متن النسبة فكذا في حكمها وبثبت اقتضاء ان للاب ولاية
تملك ماله بنسب السبب بتمام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله
بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا
وذلك موقوف على ثبوت الملك فوجد فيها بشرط الاقتضاء واما ان اجراء
الرضاع يستغني عن التقدير وبثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث
اوجب على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن
المقسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان اراد
استبجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق
لم يصب قوله تعالى وعلى الوارث الى اشارة لان الورثة ينفقون بقدر

وهذا الحكم
ثابت بالنظم
منه

وهذا الحكم
لازم خارجي
للموضوع له
فاخرج عنه ولا
جعل اشارة
الى هذا المعنى
علم ان الاولى
الحاق حال المتاخر
منه

ولاية صح

وعلى هذا التعليل
لا يلزم ان يكون
للمنفق عليه
ولاية على المنفق
منه

الارث

وهذا الحكم
لازم خارجي
للموضوع له
فاخرج عنه ولا
جعل اشارة
الى هذا المعنى
علم ان الاولى
الحاق حال المتاخر
منه

المعنى الذى يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم
مشترك بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة النص
ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب الكفارة فى الوقاع
لهو كونه جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما والحاجة
الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد
عندهما فى اللواطة بدلالة النص ورد فى الزنا لان المعنى الذى يفهم منه ان
وجوب الحد فى الزنا له هو قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهو
موجود فى اللواطة بل اشد لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اما فى الحرمة فلان
الحرمة لفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل قد تزول بالنكاح والشراء واما
فى السفح فلانها تصنع للماء على وجه لا يتخلف منه الولد بخلاف الزنا وفى
الشهوة مثله وابو حنيفة قال يقول الزنا اكمل فى السفح من اللواطة لان فيه
هلاك النفس لان ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش اى فراش الزوج لانه
يجب فيه اللعان وتثبت النزهة بسببه وشبهة النسب والشهوة فيه من
الطرفين فتغلب جوده رد لما قالاه انها فى الشهوة مثله وما فيها من تضييع
الماء فى الحرمة رد لترجيحها عليه من جهة السفح لانه قد يحل بالنزول والترجيح
بالحرمة غير نافع جواب عن تمسكها بزمانها من جهة الحرمة لان الحرمة المجردة
عن منع المقاصد المخصوصة بالزنا من هلاك النفس وافساد الفراش
واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر فى الحرمة لانه حرمة

لا تزول

لا تزول وحرمتها تزول بالتحليل مع انه لا يجب الحد وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف وعلى ان لا قود الا
بسبب القتل بالسيف وعلى ان يجب القصاص فى المثقل بطريق الدلالة لان
المعنى الذى يفهم منه ان وجوب القصاص به هو الضرب بما لا يطيقه البدن و
الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك وقال ابو حنيفة المعنى خرج ينقض البنية ظاهرا
اى بالخرق ويخرب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع
فانه خرق عند النقض ظاهرا وباطنا بقطع الجناية قصدا على النفس الحيوانية
التى بها الحيوة فيكون اكمل من غيرها وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى قتل
العمد والعبد المؤمن بدلالة نفى وروده فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة والمعقود وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارة الاية لانه لما اوجب لقتل الكفارة مع وجوه العذر
فاولى ان يوجب به وانه واذا اوجبت الكفارة فى المعقودة اذا حنث فاولى
ان تجب وهو حنث فى الاصل ولكن نقول الكفارة عبادة لا يصير نوابها جبرا
لما ارتكب فى لهذا توقف مع الصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر به
عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة
ليضاف الى العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر
كقتل المؤثر لخطاء فانه مباح من جهة الرمى الى صيد مثلا ومحظور من جهة
ترك التثبت فى اصابة الانسان المعصوم والمعقودة فانها مباحة من جهة

انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى وتطهير من
جهة الخنث واما العدد والنفوس كثيرة تحفة ملائمها العبادة لانها
تمحو الصغائر لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكبائر لقوله
عم الصلوات الخمس والجمعة ورمضان لما بينهن
اذا اجتنب الكبائر والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال مقدر تقديره
ظ لما فيه من شبهة الخطاء لانه ليس بالة القتل ومعنى الكفارة كما يجاب
في اثباته فيجب بشبهة السبب وهو القتل الخطاء فان قيل لم نفرق بين
قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما مع
الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة
انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء و
القصاص مقابل للقتل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد بدا ومذا والمحل من جهة لقوله تعالى ان
النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا فسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الالة الموضوعة لتسليم القدح
الناقصة فتدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة
في المحل كما في قتل المستأمن فان حرمته لا بعاصم دم الذمي في العصمة لانه رجى
ممكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة يقابل الفعل من كل وجه لان
الزواجر اجزية الافعال فثبتت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل

كما في قتل

كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض فانه يرجح المثبت بالعبارة او الاشارة على الثابت
بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض
وهو وفق القياس لان المعنى اراد المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله
مدرك في القياس رايا لا لغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس
قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الراي على ما عرفت
فيما تقدم فكما لا صحة لقوله مدرك في القياس رايا لا لغة على الاطلاق كذلك
لا صحة لقوله بخلاف الدلالة على الاطلاق فما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص يثبت بها لانه واما القصاص فقد مر مثاله والقوم لقولهم
عن حقه في النصوص الشرعية كمثلوا له بنحو اعتق عبدك عني بالف فقضى
البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن وكيلي
في الاعتاق عني فثبت اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت مع اركانه وشرائطه
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية
والعيب يعتبر في الامر امبنية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت
منه البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لو كان حتى لا يثبت ما يحتمل
السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف تقع بيع لما انه ما يحتمل
السقوط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني
الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع هنه عن القبول وهو ركن وقالا
قلنا ان

يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في
البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف البتول في البيع لا يقال الايجاب والقبول
ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما
اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم
للمقتضى اى ان كان كذا افراده لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول المخالف انما صور المسئلة
في قول المخالف لانه ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لان اكل تفريع على ما مر ان المقتضى لا يعم
لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا خصيص لا في اللفظ والمصدر الثابت
لغة اى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
انما هو الدال على الماهية لا على الدال الافراد اذ لا دلالة في الفعل على
الفرد على تجدد المهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا آكل
اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن
سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يصح بنية طعام دون طعام لعدم العموم
في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم في
المقتضى في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل
بحسب اللغة فيتم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا آكل اكلا ولما استشعر
ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله

وانما حنث

يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في
البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف البتول في البيع لا يقال الايجاب والقبول
ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما
اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم
للمقتضى اى ان كان كذا افراده لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول المخالف انما صور المسئلة
في قول المخالف لانه ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لان اكل تفريع على ما مر ان المقتضى لا يعم
لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا خصيص لا في اللفظ والمصدر الثابت
لغة اى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
انما هو الدال على الماهية لا على الدال الافراد اذ لا دلالة في الفعل على
الفرد على تجدد المهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا آكل
اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن
سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يصح بنية طعام دون طعام لعدم العموم
في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم في
المقتضى في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل
بحسب اللغة فيتم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا آكل اكلا ولما استشعر
ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله

وانما حنث بكل اكل لانه مندرج تحت مطلق الاكل فان قوله لا آكل معناه لا
يوجد مني ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع
افراد الاكل فدلالته لا آكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف النكرة المنفية
فان فيها وصفا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لان اللفظ يدل على جميع
الافراد اى بطريق المنطوق وانما صح بنية في قوله لا اساكن فلانا ونوى
في بيت واحد او بيت ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان
يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اى المساكنة في بيت واحد فنوى
الكامل فنية البيت لواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين
احد محتملي اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا الكلام ولذلك
اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح بنية الثلث في انت
طالق وطلقتك لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت طالق بدل بحسب اللغة على
المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما
ذلك امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة
في طلقتك بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر هاوي في الحال
فكان ينبغي ان يكون لغو العدم وقوع الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال

وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
قبل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء
والمقتضى فى اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان ثبوت
الطلاق بهذا اللفظ ممنوع متأخرا فيكون من باب البيان فيصح الثلث
فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء
بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء
الفاظا تدل على ثبوتها معانيها فى الحال كالفاظ المستقبل والماضى و
الالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وملوف اللغة للاخبار
يجب كون المراة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء بصحة هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع
للانشاء واذا كان بثبوته اقتضاء لا يصح فيه قرينة الثلث لعدم العموم
للمقتضى ولان بينهما انما تصح بطريق المجاز من حيث انهما واحد اعتبارى
ولا يصح نية المجاز الا ان اللفظ كناية التخصيص فيه نظر افع لا يكون اللفظ
منقولا عن معناه اللغوى بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة الشرع فى
اللفظ بل فى اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع فى شئ وايضا
لا يصح موجب ما ذكران لا يصح ح ما اشتهر منهم من تفريع بثوت الانشاء
على تعذر الاخبار وايضا موجب ما ذكران لا يقع الطلاق فى العدة بقوله

انت طالق

انت طالق لانها موصوفة بالطلاق فى الحال فلا فرق لاثبات الشرع
ايقاعا آخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار اعنى احتمال
الصدق والصدق الكذب للقطع بتخطئة من حكم عليه باحدهما ولو كان
فارقا فى المعنى الاخبارى لوجد فيه خاصة وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى
الانشائى يكون بثوت الطلاق بالبيان قطعا وثانيهما ان قوله
انت طالقة بدل على الطلاق الذى موصفة المراة لغة وبدل على التطليق
الذى موصفة الرجل اقتضاء فالذى موصفة المراة لا يصح فيه نية الثلث
لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدد لازمه الذى موصفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذى
موصفة الرجل لما مر ان الثابت اقتضاء لا يصح فيه الثلث وهذا الجواب
على تقدير تمامه لا يتمشى فى طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير
تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا لان الطلاق الثابت من قبل الزوج
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال
المذكور ولا مدفوع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقه
الطلاق من قبل الزوج تصحيحا لحاله فيرجع الى الجواب الاول فتامل تم
انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد
صحت نية الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد با
الطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق

وهذا النقض لا يخفى على الجواب الاول اذ لم يقل فيه ان الطلاق الذى موصفة
المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز

وفى نسخة صحيحة التوضيح

وهو ان التطليق الذى موصفة الرجل
ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لانه مثل
انت طالق وطلقتك فى ايقاع انشاء لا
ايقاع الطلاق فيكون طلاقا واقعا ثانيا
بطريق البيانية فيصح فيه نية الثلث فيه منه

وفى نسخة صحيحة التوضيح

وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتمشى فى طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير
تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا لان الطلاق الثابت من قبل الزوج
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال
المذكور ولا مدفوع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقه
الطلاق من قبل الزوج تصحيحا لحاله فيرجع الى الجواب الاول فتامل تم
انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد
صحت نية الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد با
الطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق

وفى نسخة صحيحة التوضيح

لان طلقتك تطليقات ثلثا ومعنى الثانية ذات وقع عليك التطليقات
الثلث لاح عن بعد وتكلف على ان تاول انت طالق بانت ذات
وقع عليك التطليق ليس ما بعد من ذلك دون طلقتي نفسك فانه يصح نية
الثلث فيه لان معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللفظ فكون كالملفوظ فيصح حمله على الاول وعلى الاول
الكل وان لم يكن عاما كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل
على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة
لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا بناء على ما بانى في
الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وبثبوت البينونة
في انت بائن وان كان امرا شرعيا ايضا لكن لا يصح فيه نية الثلث جواب
سؤال تقديره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر
شرعي لا لغوي فكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك
بثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح
نية الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد تقرير سلمنا ان البينونة ثابتة
بطريق الاقتضاء لكن صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم
المقتضى بل هو من قبيل ارادة احد المعنيين المشتركين او احد نوعي الجنس في باب

المقتضى

المقتضى وهو جائز للتزوج وذكر ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي
القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لكل المجابة
بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل
من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما
وما يتصل بذلك اى بالمقتضى المحذوف حتى يشبه احدهما بالاخر ولا
نوفق بينهما فيعطى حكم الاخر وهو ما يغير اثباته المنطوق لكان المحذوف
على نوعين محذوف يغير اثبات المنطوق ومحذوف لا يغير اثباته المنطوق
كما في قوله كفانيخرت اى فخضر به فانيخرت وكان المتصل بالمقتضى هو الاول
دون الثاني فسر المراد بما ذكر ومن يتشبه لهذا قال ما قال بخلاف المقتضى
نحو واسئل القرية اى اهل القرية فان اثبات الاهل يغير الكلام لان النسبة
من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا
عنها بل شغل المفعولية من القرية الى الاهل فهو ان الاهل لما كان ثابتا
لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ولا يتم ان المحذوف
قسم اخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة
واما لانه اللفظ على لفظ اخر فخارج عن النظم واما القرون اى
طريق البثوث بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة منها اى مما يثبت
ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله ع فلان باشروهن اى قوله
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الى ان يصبح وتراءى لكم على جواز

لو جعل الى اصلها كما قاله صاحب المنتهى ان يكون في القرية
مجاز عن اهلها فلا حذف في الكلام فتدبر منه

المباشرة الى اخر جزء من الليل ويلزمه حرون جواز ان يصبح جنبا زعم
الامام السرخسي انه مما بشت بشارة النص الامام البيضاوي اورد في
المنهاج مثالا لما بثت دلالة فقد عرفت ما هو الحق **فصل** قسم الشافعية
المتن الى المنطوق وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اى يكون حكما للمذكور
وحالا من احواله ذكر ذلك الحاكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل
عليه لا في محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله والثاني
الا مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم
اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا له
الشرائط التي اوردوها المص وقالوا في اخرها الى غير ذلك مما يقتضي تخصيص
المنطوق بالذكر فاعلم ان مرجع شرائطه الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت وشرطه ان لا يظهر اولوية المسكوت
اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولا مساواته اياه
فحينئذ لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم
يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الاصل الفرع لعلة لا تدرك باللغة
او بالقياس ان احتيج اليها ولا يخ اى المنطوق مخرج العادة نحو ربائبكم
اللاتي في حجوركم خرج الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن
في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في
حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون الى المنطوق

سؤال

وقد اعترض على القائل حيث قال
الاجتهاد قد يكون بتنقيح القياس كالا
ستنباط المنصوص العلة منه

سؤال او حادثة كما انه عم سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل
السائمة زكوة فوصفها بالسوم منا لا بد منه على عدم وجوب الزكوة عند
عدم السوم او علم المتكلم بالخبر عطف على سؤال في السؤال بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا بد منه
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ عن ذكر شرائط شرع في
اقسامه فقال منه تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفي الحكم عما عداه ذلك الشيء يعني هذه المسئلة من مفهوم المخالفة
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء ان الغسل
من المني عند عدم الغسل بالاكسال وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا بد من
والا اى وان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله اى قول
محمد رسول الله اذ خ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد عم وهو كفر والكذب
في زيد موجود اذ خ يلزم نفي الوجود عن غير زيد وهو كذب ولا يلزم
الكفر لاحتمال التاويل بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا
يصدق على الواجب تعالى على اصل الاشعري ولاجماع العلماء على جواز
القياس فانه دل على ان تخصيص الشيء باسم لا يدل على نفي الحكم عما
عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع فعلم انه دلالة لا

في التوضيح على هذا الحكم وجوب ما يذبح من
الغنم عن الصبي والمجنون وجوب الاطعام لعلم
الغنم عن صدقة الفطر

في التوضيح اذ لو كان يلزم ان لا يكون غير محمد
رسولا وهو كفر ولا خفاء في ان ما هو كفر
غير لازم انما اللازم ما هو كذا منه

في التوضيح اى وهو الراجح ولا يخفى ما فيه
ثم ان في هذا الجواب ان يكون صنما وقد
اضيف الى موصوف اخر
منه

عن قال ان يغتر الوكيل قبل الانزال
لم يجب في عمان فقد الفقير منه

الكفر بكونه لزوم عن لزوم الكذب لان
الكفر لازم عن الكذب منه

لاالحكم في الاصل على المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الا
ستدلال العقول على انعدام من شرط هذه المساواة في مفهوم المخالفة
لان وجوده شرط القياس فوضع القياس لا يثبت مفهوم المخالفة واما
فهو اذ ذاك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللازم وهو لا يستوفي
جواب للاستدلال المذكور ولما استشعر ان يقال لما خلتم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل في صون وجوه المعنى فيلزم ان لا يجب
الغسل بالادخال بلا انزال تدارکه بقوله غير ان الماء يثبت عيانا
ومن دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور
الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه
تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشئ بدونه اى بدون ذلك
الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصفت المحللات من الاماء
بالمؤمنات فدل عندهم على عدم حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي
واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والكرخي
وجمهور المعتزلة قاس للوف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر
الفهم الى ما هو كونا ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه
ولا في مفهومه الموافق دل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير
الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فثبت انه في مفهومه المخالف للكثير
الغالبة يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات

المذكور

المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه ملابما لغرض العقلاء مما يرجح الظهور
الله ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير
مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاجزء ولان تعليق الحكم بالموصوف
يدل على علية وصفه لذلك الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول
بانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط بل بقل
لا تنحصر فيما ذكر لما عرفت انهم قالوا بالاكثار فيما ذكروه وما بنوا دعواهم
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الاكثار فمن قال ان الغالب من مفهوم المخالفة
قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يرجح مرجح العادة
ولم يكن سؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا ان
موجبات التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل
الابيض العيق منجز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالة حروفه
ان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد توقف الجسم به والاشارة
الى انه علة للتنجز ونحو وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وصف الدابة
بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة
لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شئ من الموجبات المذكورة ونحو
المدح او الذم قد يوصف الشئ للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي
الحكم عما عداه مع عدم تحقق الشئ من الامور المذكورة او التاكيد

وقد تصاعد البيقي

وعند الاكثر ان مفهوم اللقب ظهور ازيد من مفهوم الوصف لان المقصود لا يتم
الا به ولم يعتبر بعضهم هذا الا فيما لا فائدة للتعيين بالاسم الا الاصل عدمها فتامل

في المعتاج اما وصف الدابة في قوله تعالى وما من دابة في الارض يكون في الارض
وما من دابة في الارض يكون في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل
المراد كل ما يدب في الارض وذكر في
انوار التنزيل ان وصف الطائر في
قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
مجاز فظاهر ان موجبات التخصيص و
قوايد غير منضبطة فلا يحصل العلم
بان كل موجبات التخصيص منتفية
الا نفي الحكم عما عداه

مستدلهم

نحو امس الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم ما لم يقولوا وهو بريء فوائد
ما اورد عليهم على الاقتراء ثم ان في قوله ونحو الجسم الطويل الخ وقوله
ونحو المدح والذم او التاكيد خبط فاحش لان الكلام في التخصيص بالوصف
وما يكون للكشف او للمدح او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والانتقاض
انما هو لعدم فايدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع
في انه هل للتنبيه الى العلم بعدم الفايدة اثر في التخصيص سوى نفي الحكم
عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون كلمة واحدة في
كتاب الله تعالى وصدر الرسول عليه السلام الف فايدة يعجز عن دركها عقول الفحول
على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول
من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني او سوان
الوضع لا يثبت بما بنى من الفايدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب
عن الثالث بقوله وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في جزء المنع
وتقدير عدم الفوايد الاخر غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اي تعليق
الحكم بالموصوف على العلة اي علة الوصف لذلك الحكم لا يجدي في تمام
التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى
تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور
اللازم عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما
شرعيا ونحن ايضا نقول به انما النكاح نا لعدمه بعدم الوصف وذلك غير

لازم

لازم من ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق
الحكم البثوي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام في السوفة زكوة
فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان
الحكم البثوي لا يمكن ان يثبت بناء على عدم الاصل وعندهم يثبت فيما
عدا الوصف الحكم البثوي فالحكم المذكور يثبت عندهم بذكر النفي ومنها
صحة التقديم وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة حتى يصح تقديم
جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدم في فصل المطلق
والمقيد ويظهر الخلاف في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات حتى لا يوجب
تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر
التخصيص الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب
المقام ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا بمفهوم الوصف قولنا في امة ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او
اكثر وانما قيدنا به لانه لو ولدت في بطن واحد يكون دعوة الواحد دعوة
الجميع فقال المولى الاكبر متى انه نفى نسب الاخرين فاذا عند الثلثة وقال
زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس للتخصيص اي ليس قولنا انه نفى
نسبها لاجل ان تخصيص الاكبر دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت
في موضع الحاجة بيان بانها ليس منه وذلك انه يجب على المرء دعوة النسب
فيما هو مخلوق من مائه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي

لا يقال للحاجة الى البيان لانها حادثة بالاول ام ولدت من وقت
ولادته فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة هذا وجه قول زفر في الخلاصة الذي
كونه لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون
اذا لم يوجد النفي وقد وجد تمامه ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا
على وفق ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوة
الاكبر قبل ولادة الاخرين اما هنا فلا فقد اندفع بتقرير ما الوجه المذكور رد لصاحب
وكذا لا يلزم على الامامين نفقة الحامل قوله لها فيما اذا قال اشهد ولا اعلم
له وارثا في ارض كذا لا يقبل الشهادة لانه ليس بناء على ان التخصيص
دل على نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انه يعلمون له وارثا في غير تلك الارض
فلم يقبل شهادتهم بل لانه وارث شبهة وبها تندرئ الشهادة وفي لا نفي
الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف وقال ابو حنيفة هو كما يحتمل ما قال
يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تخصصان في ذلك الموضع
دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارثا اخر لانعلم له
وارثا اخر في موضع كذا مع انه مولاه ومشاهدة فاخبر ان لا يكون وارث
اخر في موضع اخر وبمثل هذا المحتمل لا يتمكن التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عندنا في قال المحتج مفهوم
الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بالثاني قال بالاول بدون العكس
وللقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف وله ايضا دليل يختص به

وهو ما

وهو ما ذكر المصنف بقوله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم اي عدم الحكم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم
على حاله او بعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما
اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر
هنا ايضا لان الشرط ههنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في
نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط اللغوي
وهو ما دخل عليه من الادوات المخصوصة الدالة على السببية الاول و
مسببية الثاني او غاير جاوظ انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه فلا
يلزم من انتفائه انتفاء الحكم تمامه ان الحكم يثبت من جملة شيء وعلى تقدير
لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه فقوله تعالى ومن
لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا
لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه
يثبت عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا عنه
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا لما مر انه لا دلالة في التعليق
المذكور على جواز الثاني عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا
للنص الدال على الجواز وبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى اصل
البوتية في الجملة الشرطية ومعنى ان الحكم الجزاء وجد والشرط قيد له بمنزلة
الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان جزافا لشرطه جزمه وان كان انشاء

رد لصاحب التنقيح

سواء كانت علة بالجزاء مثل ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان
كان النهار موجودا فالشمس طالعة او بغير
ذلك مثل اذا وجدت الدار فانت طالق فالوجود
بانه اذا لجزاء السبب فالحكم ينتفي بانتفائه
واذا فان ظهر سببا فر فلا نزاع في عدم المفهوم
وان لم يظهروا لاصل عدمه ويحصل النطق
بانتهوم ولا نزاع في عدم القطع لان الجزاء
لا نه ممنوع بنفي النفي الاول

فتامل منه

اما على اصلنا فظ واما على اصله فلا حتمال
ان يكون اثر التعليق الكراهة دون الحرمة
ومن منع ظهر ان جواب الخصم على
منع و تسليمه منه

وهو ما ذكر المصنف بقوله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم اي عدم الحكم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم
على حاله او بعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما
اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر
هنا ايضا لان الشرط ههنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في
نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط اللغوي
وهو ما دخل عليه من الادوات المخصوصة الدالة على السببية الاول و
مسببية الثاني او غاير جاوظ انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه فلا
يلزم من انتفائه انتفاء الحكم تمامه ان الحكم يثبت من جملة شيء وعلى تقدير
لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه فقوله تعالى ومن
لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا
لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه
يثبت عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا عنه
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا لما مر انه لا دلالة في التعليق
المذكور على جواز الثاني عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا
للنص الدال على الجواز وبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى اصل
البوتية في الجملة الشرطية ومعنى ان الحكم الجزاء وجد والشرط قيد له بمنزلة
الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان جزافا لشرطه جزمه وان كان انشاء

رد لصاحب التنقيح

سواء كانت علة بالجزاء مثل ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان
كان النهار موجودا فالشمس طالعة او بغير
ذلك مثل اذا وجدت الدار فانت طالق فالوجود
بانه اذا لجزاء السبب فالحكم ينتفي بانتفائه
واذا فان ظهر سببا فر فلا نزاع في عدم المفهوم
وان لم يظهروا لاصل عدمه ويحصل النطق
بانتهوم ولا نزاع في عدم القطع لان الجزاء
لا نه ممنوع بنفي النفي الاول

فتامل منه

اما على اصلنا فظ واما على اصله فلا حتمال
ان يكون اثر التعليق الكراهة دون الحرمة
ومن منع ظهر ان جواب الخصم على
منع و تسليمه منه

فاشارة وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له
على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ
منطوقا ومفهوما وكان الشرط تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها
وابا حنيفة مال الى مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد دال على ربط شئ بشئ وبثوته على تقدير بثوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر
فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات
على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت
لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة
على عموم التقادير حتى يقصر على البعض فيعلم هذا الاصل وهو انا اعتبرنا المشروط
بدون الشرط وكنا اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط كان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عندنا لكن التعليق اخر الحكم الى زمان
وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه على سائر التقادير عندنا فصار
انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية
فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك نزوع الى ان المعلق بالشرط انعقد
سببا عندنا وذلك ان وجود الملك شرط عندنا وجود السبب بالاتفاق والمعلق
ينعقد سببا عندنا والملك غير موجود فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر

المعلق

المعلق لانه انعقد سببا عندنا فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود السبب
قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجوب النصاب
فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوزان فمن يعجل
كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق قبل الحنث رقبة مثلا بناء على
هذا الاصل دلالة فان اليمين سبب للكفارة فاثبت نفس الوجوب
بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث
لان المال يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن
حيث يثبت المال في الذمة بالشراء ولا يجب اداؤه بعد حل يتاخر الى وقت
المطالبة بخلاف البدني فان فيه لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك ان في
المال ما يثبت نفس الوجوب بناء على السبب فاوجب الاداء، وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء قبل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المال ليس بصحيح
لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب
اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد
اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت
للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل
لا تكون فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند

وانما قال لانه لان هذا البيان من التعليق
بالشرط بالنظر الى وجود السبب والا فالمعلق
الاصل الذي هو التعليق واداء وان السبب والشرط
صح بناء عن هذا الاصل منه

والتفصيل يطلبان التنوية منه

حتى ان يقدم على قوله فيختلف الخ
وقد اخر عنه في التنقيح منه

وجود السبب قطعا وقوله عم لا طلاق قبل النكاح محمول على نفي التنجيز والحمل عليه ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق و السبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب وفرقه بين الاصلي والبدلي بان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني بخلاف صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدلي في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا ويجري في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدلي دون الاصلي اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما الاجل فظاهر فان لزوم المطالبة حكم مستفاد تاخيره من دخول الاجل على الدين فالتاجيل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي وانما يثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن ومن تندفع به ضرورته في بخره الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب

ولا مانع

الباب الثاني

ولا مانع منا عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع

في افادته اي في افاق اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان مفيدا للحكم الشرعي او غيره اما خبر احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان لا يأتي مفهومه عن نسبة واحدة منهما اليه سواء امكن تلك النسبة في حد نفسها او لم يكن لخصوصية فيه او في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان بثوت الاحتمال المذكور للخبر اذا وقع قطع النظر عن العوارض لخصوصية المخبر او انشاء ان لم يحتمل وانما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الاتي ذكره بالانشاءات الشرعية على صيغة الماضي من الخبر اكد اي من الانشاء على صيغة فانه من الاشعار بانه امر او نهي فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه ادل على الوجوب وانما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على صيغة المضارع من الخبر لان الانشاء على صيغة اكد من الخبر على صيغة المضارع فلا يكون الانشاء على صيغة المضارع من الخبر اكد من الانشاء على صيغة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى فليمدد له الرحمن مدا فيمتد ويمهله وانما عدل عن لفظ الامر ايذانا بان امهاله مما ينبغي ان يفعله استدراجا وقطعا لمعاذير ومن اخر فيه ان الانشاء على صيغة اكد من الانشاء على صيغة المضارع وعن الاستقبال مثل قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول عنه عن الانشاء لان المتبادر من الامر

للانشاء وغيره

قد ينتفي اللفظ المفيد له في بعض الاحكام فخرج بقيد المفيد مثاله

انما اعتبر قيد المفيد اخراجا للغوه عن المقسم كيلا ينتقض به حد الانشاء

قال المحقق في شرح المختصر معنى عدم الاحتمال للصدق والكذب في الانشاء ولو حكما بان كان خلاف الواقع مثاله

لم يتعرضوا لجنس الشيء اكد كما قاله صاحب التلخيص لان اخبار الشيء يعم نحو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والحكم المذكور مخصوص للاخبار الذي في معنى الانشاء مثاله

عبارة الكشاف في بيان اهمله وامهله لم في الاول فاخرج على لفظ الامر ايذانا بوجوب ذلك وانه مفعول لاجله كما هو رأيه المشهور والظاهر ان الانشاء على صيغة اكد من الخبر على صيغة الماضي بالقياس وهو خلاف المشهور والحق ما هو المذكور في المتن منه

الوجوب او لندب واحد منها لانا سب المقام والمعتبر من اقسامه اى
اقسام الانشاء ههنا الامر والنهى فالمعول قول افعل المراد به ما يدل
على الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول
افعل تهديدا او تعجيزا او لا عكسا بقوله لينفعل استعلاء والمعتبر امارته
الظاهرة من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب او اشر به عن قول افعل
دعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط المعتزلة ليدخل قول الادنى
والمساوى لفعل استعلاء وفيه نظر لان الكلام فى الامر الاصطلاحى الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو فى حد لانى الامر اللغوى المطلق
عن التقييد المذكور بنزولا فى الامر الوفق المناسب لاعتبار الكاذوف
الاول والنهى قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ
الامر لم يقل والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا وهو مسمى الامر
والمراد منها الاسم المركب من أم وحقيقة فى القول بمعنى انه موضوع
له بخصوصه وانما لم يقل فى هذا القول لما عرفت ان الاستعلاء خلافا فلا
يصح قوله اتفاقا المراد من الاتفاق اجماع الاصوليين قبل ظهور من
قال انه مشترك بين القول والفعل معنى قال الامدى فى احكام الاحكام
انه احداث قول مخالف للاجماع مجاز فى الفعل لم يقل عن الفعل لان المراد
المجاز المصطلح وهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لا المعنى المصدرى
عند الجمهور لا الصحة النفى اى ليس فى كل لانه يصح لغة وعرفا فمن فعل

ولم يقل

ولم يقل افعل ان يقال انه لم يأمر لعدم انطباقه على المدعى اذ دلالة فيه
على ان الامر الذى هو مصدر امر لا يطلق حقيقة على الفعل الذى هو مصدر
فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اى لان المجاز خير
من الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين فى موضعه وعند البعض
حقيقة فيه اى فى الفعل ايضا فما يدل على انه اى على الامر للايجاب يدل
على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حسنة وكل امر للايجاب اجمعوا
على الاصل وهو الامر حقيقة فى الفعل بقوله لكنا وما امر فرعون برشيد
اى فعله فلنا المراد به اى بالامر المذكور القول بدلالة السياق وهو قوله
فاتبعوا امر فرعون اى الطاعن فيما امر هم به والبحث فى الرشيد لازم
على كل حال وعلى الفرع اى احتجوا على الفرع وهو ان فعله عم للايجاب
بقوله عم صلوا كما رأيتمونى اصلى لم يقل كما اصلى لان فيه خروجا عن ظاهره
قلنا استفيد الايجاب بمعنى ايجاب المتابعة لا ايجاب فعله عم لان فيه
تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة الامر
لا من فعله وهذا ظاهر وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج
على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر فى دلائل الايجاب اى
النصوص التى تمسكوا بها فى الاستدلال على ان الامر للايجاب هو القول
فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فقط على ما تقف عليه باذن الله تعالى واما فيه فلان القول مراد

بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عم وانما سكت عن
احتمال رجوعه الى الله لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد اى لا يجوز ان لا يراد ذكر او لا يجب على اختلاف الاصلين
وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولو كان ابطال كون الامر
حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف بجواز ان يقول وجه
الدلالة على الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها
وجه آخر وهو ان يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل المصنف هذا
الاحتمال ايضا بقوله والقول يكون الفعل ايضا موجبا خلافا للاصل
لا لان اللفظ كاف في المقصود لانه في حيز المنع بل لان الاصل في الدلالة
على المعاني المقصودة هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ وو
جوه الدلالة في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا تاتي في الاصالة المذكورة
ولو كان للمخالف ان يقول لا نسلم ان القول بوضع او ما بمنزلته للايجاب والندب عند
بل نقول فعل عم اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا لاختصاصه موجب بدليل دل
على ذلك قطع المصنف هذا الاحتمال ايضا بقوله وبطله اى القول بكون
فعل عم موجبا كقوله بای وجه كان انكار عم على الاصحاب صوم
الوصال روى عن انه عم واصل فواصل اصحابه رضه فانكر عليهم
وخلع النعال روى انه عم خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم
فقال منكرا عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عم فعله

ولو كان

ولو كان في جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه في فعل ظانا انه موجب
بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا بقال ما ذكر
مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا لما فهم الصحابة رضه
منه الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض و
ذلك معارض راجح اذ في الموافقة احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر
الانكار على ما ذكر المحقق في شرح المختصر وموجب صيغة الامر لم يقل
وموجبه اولا موجب للامر لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند
الواقفية وهم فرقتان على ما سنقف عليه التوقف عن بيان المراد للعلم
العلم بان وضعه للوجوب والندب هذا عند الاشعري والغزالي و
جماعة من المحققين او لشيوع استعماله في القدر المشترك هذا عند ابن
شريح من اصحاب الشافعي والموافق للشيعة في القول به بانه مشترك لفظا
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال
لا من جهة الوضع بخلاف الفريق الاول ومن سبعة عشر الايجاب كقوله تو
اقيموا الصلوة اذ التاء الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الارشاد
كقوله تعالى فاستشهدوا ومنه التاديب كقوله عم لابن عباس رضه
كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم
ومنه الانذار وهو ابلاغ بلا تخويف نحو قوله تعالى تمتع بكفرك قليلا
فان مصيركم الى النار والسادس الامتنان نحو مما رزقكم الله اتابع الا

غير مذكورة في التنقيح

الاكرام او خلوها بسلام الثامن التعجيز نحو فاتوا بسورة والتاسع
التسخير نحو كونوا قردة العاشر الاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا او
منه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو
نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر
التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي نحو لعل موسى
المذكور يصلح مثالا له اذا قطع النظر عن تخيل شوى الخامس عشر الا
حتقار نحو اهذا الذي بعث رسولا السادس عشر التكوين نحو كن فيكون
السابع عشر معنى الخبر كقوله تعالى ما تصنعون اذا لم تستحيوا فاصنع ما شئت اي صنعت
فلنا لما كان حاصل الاستدلال ان يقال في الامر احتمالا والاحتمال
يوجب التوقف ابطله بطريق النقض الاجمالي بقوله لو وجب التوقف
منها لوجب في النهي لانه ايضا استعمل في معان التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا
كلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه
نحو لا تمنن تستكثر والتحقير لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسئلوا
عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في فعل واحد واتحاد الدال
وابت الكراسي وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما والبائس
نحو لا تعتذروا اليوم بطريق النقض التفصيلي وهذا بوجهين احدهما
ذكر بقوله لو وجب التوقف بالاحتمال لبطل الحقايق اذ ما من لفظ
الا وله احتمال قريب وبعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز

فلو اعتبرت

فلو اعتبرت من الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالة الالفاظ على
المعاني الوضعية والخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن
الدليل على تعدد المعنى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف
الاصلين فابن هذا من احتمال الالفاظ لغير معانيها الحنفية عند الاطلاق
واما ما اشار اليه بقوله ولم يزعم انه محكم يعني ان الاحتمال انما ينافي القطع
باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني بطريق المعارضة
بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على اللفظ لا على التعليل المذكور في
النقض الاجمالي لان هذا يمنع عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا
تفعل قوله لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
حزون ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم بط اذ لا يبقى
فرق بين افعل وقول لا تفعل والفرق باطل وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء اتحاد
معناهما حقيقة فمنع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه على تقدير
صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الامر التوقف او لا وان
اريد المبالغة في استلزام الاول الثاني فالسبب غير نام اذ لا يلزم من عدم
الفرق بينهما بجواز ان يكون في الملزوم خصوصية يزول بها ما في اللازم من
منشاء التوقف واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي
في جانب التوقف وهذا غير محذور لان الخصم لا يفرق بينهما في الموجب بل ان

الجمهور لا يفرق بينهما بحيث انما المحذور وعدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو
غير لازم على تقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة لمطلق الخاصة
لا المقابلة للواقفية خاصة موجبة احد المعاني المذكورة ثم يقل موجبه واحد
لعدم اختصاصه بالعامة فان القائلين بالاشتراك بين الاثنين او الثلثة
معنى يوافقهم فيما ذكر اذا الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظ خاص
واما اذا كان معنى فانه يلزم خ ان لا يوضع للوجوب الندب ومعاني اعظم
المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على
المعاني المقصودة بطريق الوضع ومداوجه كونها اوسع اللغات وهو
الاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل واذنا المنتفض الاباحة والا
صل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة اذنا المتفق
هم فان الامر قد يكون للاذن في حرام وفعا لحرام وجوه وقد حققناه في اول
كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم اذ لابد من
الترجيح اي جانب المطلوب واذنا الندب والاصل عدم الوجوب بالمعنى
والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس ترك الواجب بمظنة خوف العذاب ولقوله تعالى ان يكون لهم
الخيرة قال الله تعالى وما كان لمومن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله

ام ان

الجمهور لا يفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على تقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة موجبة احد المعاني المذكورة ثم يقل موجبه واحد لعدم اختصاصه بالعامة فان القائلين بالاشتراك بين الاثنين او الثلثة معنى يوافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظ خاص واما اذا كان معنى فانه يلزم خ ان لا يوضع للوجوب الندب ومعاني اعظم المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع ومداوجه كونها اوسع اللغات وهو الاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل واذنا المنتفض الاباحة والا صل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة اذنا المتفق هم فان الامر قد يكون للاذن في حرام وفعا لحرام وجوه وقد حققناه في اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم اذ لابد من الترجيح اي جانب المطلوب واذنا الندب والاصل عدم الوجوب بالمعنى والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس ترك الواجب بمظنة خوف العذاب ولقوله تعالى ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمومن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله

ام ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتم الشيء قولا او فعلا وعلى
الثاني لا معنى لنفي الخيرة من المؤمنين فتعين الاول وامر مصدر من
غير لفظه او حال او تمييز والمراد منه القول لا الفعل او لو اريد حكم
يفعل اصبح الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل على انه لا يصح من نفي
الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وفي
ثبوت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت
المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء ليس الحكم نفسه
بل الزامه والام بمعنى الشان كما في قوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن اذا الزم
الله تعالى ورسوله شيئا ينتفي الخيرة وفي لا مجال للاحتجاج به وقوله تعالى
وما منعك ان لا تسجد اي عن السجود والدليل على ذلك قوله تعالى في موضع
اخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ والانكار وفي لا يكون
الآية ترك الواجب اذ امر تارك اطلق الامر فدل على انه عند الاطلاق
للوجوب وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وهو صفة ذي لب في الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى
الله به سنة في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام
النفسي المنزه عن الحروف والاصوات او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور
وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة
القول فيكون الوجوه اي على التقديرين المذكورين مراد بهذا الامر

٢٥

اما على الاول فلان معناه كلما وجد الامر يوجد المامور به واما على الثاني
فلان بناءه اى بناء التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا
الامر وترتيب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجوب مقصود من الامر
لما صح هذا التمثيل فكذا يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لانه
كمن فاعلا لهذا الامر الفعل الا انه اى كون الوجوب مرادا من كل امر يعدم
الاختبار فلم يثبت بحافظة على قاعدة التكليف ويثبت الوجوب لانه مقتضى
اللغة وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وللعرف فانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع
فان العلماء يستدلون بها اى بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وجواب
بصرفها عنه ليس بنكير بل تقدير **مسئلة** وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة
فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب لان رفعها اعم منه والعام لا يرفع
الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب كما قالوا وابتغوا
من فضل الله اى اطلبوا الرزق اصل الطلب فرض فتصرف الندب قلنا
وسوقه عقيب القعود وقيل للاباحة كما قاله واقلنا يثبت ذلك
اى الندب والاباحة في الاثناني بالقرينة ومعنى ان طلب الرزق عقيب
النزاع عن الصلوة والاصطياد عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب
لعاد على موضوعه بالنقض على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
وايضا ما ذكر معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
فانه للوجوب

مسئلة لما
كانت هذه المسئلة من فروع ما قدمه من ان الامر للوجوب صدرها باداة
التفريع فقال فلارادة الندب والاباحة بطريق الاستعمال مع الاستغناء
ان يكون علامة المجاز موضوعا بنوعا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي
عند البعض لا شبهة في ان موجب الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون
مجازا في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة بناءه
على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكر القوم في حد وهو
ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيها
كما ذهب اليه الخصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره
فخر الاسلام لفظي والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب
المعتبر فيه الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه والتاويل من جانب هذا البعض
بان المراد منها اى من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا هو
الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب هو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر
على جواز الترك اصلا انما يثبت في العدم الدليل على حرمته كقضاء الدين
النزاع من البين لان من قال انه بطريق الاستعمال اراد من الندب
والاباحة تمام معناهما وعلى التاويل المذكور يكون مراد القائل انه بطريق
اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض معناهما فالقول ان لا يتوارد ان على محل

واحد ولا يخفى ان مثل هذا التأويل في الخلافيات يفضي الى تجهيل المخالف
فلا يرتضيه واحد منهم ثم انه لا وجه لقولنا اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك
لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا نسلم المقام لان الكلام على
تقدير التجوز ومدار على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد
نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنفي هو الدلالة وضعا لا الدلالة
المطلقة الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند البعض البلغاء لان مرجعها الى
انتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا اي الخلاف المذكور
اذا استعمل اي الامر في الندب والاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم
نسخ فبقي احدهما كما هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت
في ضمن الوجوب بعد انتساخه فلا يكون مجازا لان منع دلالة الحقيقة على
مدلولها البعض يعني دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة
على مدلولها البعض لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعمال ولا بطريق الخلاف اذ الكل
على الجزء حتى انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز في الطلاق واحد هذا
لان بقاء حكم الجواز بحكم الدلالة الثابتة في ضمن استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه

فصل

الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شموله افراده
وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان في مثل طلق نصف طلقة جاز ان يقصد

العموم

العموم دون التكرار لان افعل يحتمر من اطلب عند الفعل ومواسم جنس
يفيد العموم هذا بيان الجائز به العموم وما اجابه التكرار فبيانه بما ذكر بعد
فتمام التعليل مجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يتصل شهابا بما عادة اداة
التعليل وسؤال السائل في الخ بقوله الغاء من هذا ام لا يدفع التكرار من
الامر وقد علم ان لا خروج في الدين فاشكل عليه فساد وفهمه حجة لانه من
اهل اللسان فلما سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان المذكور
اكتفاء بانفهامه مما سيأتي من تقرير حجة الشافعي واجاز بمنع جزئه الثاني بقوله
دلالة اي دلالة السؤال المذكور على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن
تعيين احد المعنيين انما يحسن اذا احتملها الكلام فالاستدلال به حق القابل
بالاحتمال دون القابل بالايجاب وعند زفر والشافعي يحتملهما لم يقبل تعليله
لما عرفت ان العموم يفارق التكرار في محل الخلاف الآتي وكما لانه لطلب
الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص والعموم والمرة
والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بما مع
ايهما كحصل ولا يتقدر باحد المتقابلين دون الاخر قلنا لا نسلم ما ذكر من
الدلالة عليهما بالصيغة يعني ما ذكر انما يدل على انه لا بد ان يعلم بهما بالماذ
اذ لا يلزم ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل العموم
اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او اتصف بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما

لا بد من هذا في تمام ذكر المذهب
وفي اصله طالب الصحيح فلم يكتب منه

فح بوجبه اى بوجب التكرار حتى لا ينتفى الابد بدليل لان الاستغراء دل
على ذلك يعنى ان استغراء اوامر الشرع من الجنسين المذكورين دل على انه
فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص فلنا لازم لانه لا الاستغراء
عليه والتكرار اللازم انما يلزم من مجرد السبب المقتضى للجزء والمسبب لا من
التعليق والتخصيص وموجبه اى موجب هذا القول ان يثبت التكرار
فى ان دخلت الدار فطلقى نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب
القول المذكور فلذلك لم يذكر فى موضع الثمرة له وعند عامة علمائنا الاصل
واحد منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد حقيقة وهو
الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الاتى ذكرها
او حكما وهو كل الافراد لانه جنس من اجناس التصرفات وكثيرا الاجزاء
او الى ثبات لا يمنع هذا النوع من الوضع وذا مرجوح فلا يثبت الا بنية
ولا يذهب عليك ان نوع مرجح ان فهم قد يقضى الجواب عن الاستدلال
العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد المحض على خلاف ما صرح به
العلامة الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى وكانا رتقا ففتقنا مما يقول الرتق
صالح لان يقع موضع مرتوقين لانه مصدر فمن طلقى نفسك بقلبى الثلث
لم يقل يوجب لان الاجاب من خصائصها وام الشرع على المذهب الاول
ويجعل الاثنين والثلث على المذهب الثانى وقع على الواحد ويصح نيته
الثلث فقط اى لاحتمال للاثنين لما قام على المذهب الرابع واما المذهب

الثالث و

الثالث فلا دخل له فى هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد
به كل الافراد اى كل افراد القطع اجماعا فراد الواحد اى يتعين ارادة
القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع
اليسار لقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار بعينه لكن فيه دلالة
عليه دلالة بناء على تكرار الحكم بتكرار السبب لامتناع ذلك الا بيان يحال
دل قراءة ابن مسعود رضى على ان المراد من الايدى الايمان وفيه انه
فى بعض التمسك بالاصل الذى تقدم ذكره **فصل** الاتيان
بالمأمور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا ام نفل
بالام لان البثوت يكون بالسبب والامر معرف له غالبا وقضاء وهو تسليم
مثل الواجب لا اختصاص له بالموقت على ما تقف عليه فى القضاء الشبيه
بالاداء والعالم بمثل معنى عند لان الدين قد يقضى بتر عا وفيه نظر لان
القضاء لا يستدعى سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما
على معنى الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة
بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما يوقف بنص جديد
عند البعض لان القوة عرفت فى وقتها ومحلها فعايت الشرف سواء
كان شرف الوقت او شرف المحل لا يوقف مثلا له اى للجايز للشرف الا بنص
لم يثبل لا يوقف له مثل الا بنص لان الظاهر ان يكون كلامه فى القضاء
بمثل غير معقول وكلام العامة صريح فى القضاء بمثل معقول فلا ينتظم ان

لا بد من قوله وعليها ينتظم التقسيم
عند الوقت منه

ف يوجبه اى يوجب التكرار حتى لا ينتفى الابد بدليل لان الاستغراء دل
على ذلك يعنى ان استغراء اوامر الشرع من الجنسين المذكورين دل على انه
فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص فلنا لازم لانه لا الاستغراء
عليه والتكرار اللازم انما يلزم من مجرد السبب المقتضى للجزء والمسبب لا من
التعليق والتخصيص وموجبه اى موجب هذا القول ان يثبت التكرار
فى ان دخلت الدار فطلقى نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب
القول المذكور فلذلك لم يذكر فى موضع الثمرة له وعند عامة علمائنا الاصل
واحد منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد حقيقة وهو
الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الاتى ذكرها
او حكما وهو كل الافراد لانه جنس من اجناس التصرفات وكثيرا الاجزاء
او الى ثبات لا يمنع هذا النوع من الوضع وذا مرجوح فلا يثبت الا بنية
ولا يذهب عليك ان نوع مرجح ان فهم قد يقضى الجواب عن الاستدلال
العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد المحض على خلاف ما صرح به
العلامة الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى وكانا رتقا ففتقنا مما يقول الرتق
صالح لان يقع موضع مرتوقين لانه مصدر فمن طلقى نفسك بقلبى الثلث
لم يقل يوجب لان الاجاب من خصائصها وام الشرع على المذهب الاول
ويجعل الاثنين والثلث على المذهب الثانى وقع على الواحد ويصح نيته
الثلث فقط اى لاحتمال للاثنين لما قام على المذهب الرابع واما المذهب

الثالث فلا دخل له فى هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد
به كل الافراد اى كل افراد القطع اجماعا فراد الواحد اى يتعين ارادة
القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع
اليسار لقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار بعينه لكن فيه دلالة
عليه دلالة بناء على تكرار الحكم بتكرار السبب لامتناع ذلك الا بيان يحال
دل قراءة ابن مسعود رضى على ان المراد من الايدى الايمان وفيه انه
فى بعض التمسك بالاصل الذى تقدم ذكره **فصل** الاتيان
بالمأمور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا ام نفل
بالام لان البثوت يكون بالسبب والامر معرف له غالبا وقضاء وهو تسليم
مثل الواجب لا اختصاص له بالموقت على ما تقف عليه فى القضاء الشبيه
بالاداء والعالم بمثل معنى عند لان الدين قد يقضى بتر عا وفيه نظر لان
القضاء لا يستدعى سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما
على معنى الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة
بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما يوقف بنص جديد
عند البعض لان القوة عرفت فى وقتها ومحلها فعايت الشرف سواء
كان شرف الوقت او شرف المحل لا يوقف مثلا له اى للجايز للشرف الا بنص
لم يثبل لا يوقف له مثل الا بنص لان الظاهر ان يكون كلامه فى القضاء
بمثل غير معقول وكلام العامة صريح فى القضاء بمثل معقول فلا ينتظم ان

لا بد من قوله وعليها ينتظم التقسيم
عند الوقت منه

في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يوقف وجوبه اى وجوب القضاء
بما يوقف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت والمحل
وله مثل من عنده يقرفه اى ما علله فافات الا شرف الوقت بلا بتعة
سوى الاثم ان كان عذر النوم لتفاوت من كان مقيما مريضا او على سفر
فعنه من ابام اخر وقوله ونوم من نام عن صلوة اى غفل عنها نائما او ناسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاثر والحديث على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت واما فضان شرف الوقت
فالنصان المذكوران ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم
على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفى الوجوب مشكل وكذا الحال
في صلوة النائم واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول اى واذا ثبت ان
خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنصان المذكوران
لاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر تقديره
ان ما ذكرتم حجة عليكم لانكم لان وجوب القضاء فيما ذكرتم انما ثبت بنص
جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا تمشية للدخل المذكور
فيه ولذلك لم يتعرض له في الجواب وجه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف
في الحاجة الى نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا لايجابه ابتداء فان قيل
ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان اخر

متعلق

متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب لم يوجب صوما مخصوصا به و
القضاء يوجوبه بما وجب الاداء قلنا بل النذر الموجب اوجب صوما
مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات
اى الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الموت فيه ببعيد
عاد السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا كما له بان يكون للاعتكاف فوجب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع بقوته اذ عند سقوط
يجب صوم مقصور وهو افضل من شرف الوقت لان ما في بقوت شرف الوقت
من الزيادة افضلية صوم رمضان على سائر الايام مبقوت بالقضاء وهو
فوت فضيلة الصوم المقصور فلما مضى رمضان سقط وجوب رعايته
تلك الزيادة كما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان اخر ليس بناء وفيه نظر
يسقط ذلك القضاء المخبر بتلك الزيادة ايضا وفيه نظر اذ موجب ما ذكر
ان لا يتادى شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتادى به على ما ذكر في
الكشف والاداء انما كامل ان كان بالوصف الذي شرع كاداء الصلوة
مع الجماعة او قاصر ان لم يكن به كاداءها منفردا او مسبوقا بنية بذلك على
تفاوت المقصود زيادة ونقصانا او شبيه بالقضاء كاداءها لاعقا
فانه اداء في وقتها وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرامه من الامام خلف
الامام حنيفة بمثله لانه خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت
ثم سبقه الحدث ثم اقام بنية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يبني ركعتين

متعلق

ان فرغ الامام قبل الاقامة اعتبارا بشبه القضاء فان لا يتفق بالاقامة
والسفر وبيم اربعا ان لم يوفق لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار
فرضه اربعا وكذا اى بيم اربعا ايضا ان تكلم اى تكلم المسافر سواء كان قبل
فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستئناف والمستأنف
مؤدى من كل الوجوه فيتغير بالاقامة المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك
المسافر مسبوقا لان البنية اعترضت على ما قد سبق به وهو مؤدى له من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق
فانه ملتزم اداء جميع الصلوة مع الامام فهو في المعنى الذى لم يؤد مع سبق
الحدث قاض ولهذا اى للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف
الامام حكما دون الثناء لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر الذى لم يصله
مع الامام كالمقتدى ويفعلها المسبوق لانه منفرد فيما سبق به ويسجد للسهو و
القضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالقدية للقسوم
وكالانفاق للحج ان الحج يقع عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه
مباشرة الافعال والقادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا
يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص كالوقوف بالموقف ورمى الجمار والاضحية
وتكبيرات التشريق فانها على حسب الجهر لم تؤد قربة الا في هذا الوقت لان
الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون
الجهر ولا يقضي قد بل الاركان الغائبة في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف

بط

بط والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا لائم وكذا صفة
الجوفة اى اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضي صفة الجوفة كما مر وكذا ان
قيل هذا اعتراض على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص فلم او
جبتم التوبة في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت
الصلوة له والفدية ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين او
اللقمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم والنص في واحد
منهما والامام السرخسي اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير المعقول
وقرر بكذا فقد جعلتم الفدية مشروعة لكان الصلوة بالعكس على الصوم
ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تقديمه حكما الى الصلوة بالبراءة ثم اجاب
عنه بقوله قلنا لا نقدر من ذلك الحكم الى الصلوة بالرأى ولكن يحتمل ان
يكون فيه معنى معقول وان كنا لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم في
القوة او علم منه ويحتمل انه ليس فيه معنى معقول وما لا نقف عليه لا يكون
علينا العمل به فلما احتمل الوجه الاول قدرنا بحكم الصلوة ولاحتمال
الوجه الثاني لا يجب القضاء وان قدر لم يكن به بأس فامرنا بذلك احتياطا
لان التصدق بالطعام لا ينفك عن معنى القربة وقال عم اتبع السيئة
الحسنة تمحها ولهذا لا نقول بجواز الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا ولكنا
نرجو القبول من الله تعالى فضلا قال محمد في الزيادات كرية ان والله تعالى
قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا

هذا معلوم الوجه ان تغير التقييد الى الكفر
وان ان السنيع من قاله وان لا يلزم منه
لا يتقيد به نفسه فتأمل ان لا يتفق مثل هذا

ومن هنا يظهر بين خط متن صاحب
السنيع حيث اراد ابراد الواو
على القول الاول وقوله على الوجه
الثاني فتأمل

لاحتمال التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه
فيفيد ابتغاء بالمندوب والواجب نرجو البقول نقف على هذا تحدد في الزيادات في هذا الاستحسان منه ومن هنا انكشف سر وهوان لنا حاكما مرة وا
بين الوجوب والندب وجها للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي
الاضحية عطف على ما سبق من جهة المعنى اى قلنا بمشروعية الغدية في الصلوة
بما ذكر وبمشروعية التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة
مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب لانه تقل في الاضحية الى الاراقة
تطييبا للطعام بازالة ما استحل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام
وتحقيقا لضيافة الله تعالى فان الاراقة تستقل الخبث الى الرماد فيفوز ضيافة
الله تعالى باطيب ما عن عليه ما موعان الكرام ويستوى فيه الغني والفقير لكن
لم تعمل هذا التعليل المظنون في الوقت في موضع النص الظرفان متعلقان
بالفعل المنفي وعلمنا به بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نفس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم تعمل في الوقت
بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام
النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا
بالتصدق احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي
في موضع الحاجة الى النص ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا

يعني بعين الشاة
التي ضحت تضحية
او بالقيمة اذا
استهلكت
الشيخة اذا
لم يعين شاة منه

تنويع

تنويع على قوله وعلمنا به بعد الوقت اذا جاء العام الكامل تشغل التصدق
بالعين او القيمة الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته وقع الحكم به
لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل
بحق ايام النحر واما قضاء بشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل معقول
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر اى كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه
فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة
لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بناء الانتصاب والاستواء في النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء فيكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الى بحق المعنى على كما في قوله م
من ترك كلا او عبا لا فالى والاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب
وتسليمه في البيع والصرف والسلم كما وجب بعقد السلم او الصرف بدل الصرف
او المسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب
في الذمة لئلا يكون السبب لا في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما
والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بجنايته او دين او غيرهما كما اذا
كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة
وعندهما هذا اى الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب لا يمنع تمام
التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا
لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القدر يتمكن من رد المقبوض لا يكون الاداء

فيفيد ان الشغل بالجناية
الا شارة الى ان الشغل بالجناية
قاصرة منه

ولا فرق في هذا بين صاحب الشريعة
لم يعب في ذلك العقد المذكور منه

في البيع دون المغصوب منه

قال صاحب العبد السيد ابن كتاب الكفاية
اذا قال الراوي لا اعلم بعض على قال الراوي من
سنة سلطان الحديث فالمختار عند اصحابنا ان
ذلك في حكم المرفوع منه

قاصرا حتى لو ملك عبدا بطل حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال
الاصل بالوصف ولا مثل للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال
يرد مثل المقبوض وللطالب الخيار بين الاداء والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا امر اباه الكافر بالقضاء فيطل ملكه وعتقه حتى وجب قيمته لها
على الزوج ولم ينقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حتها
تسليمه اي تسليم الزوج له اياها اراء فلا يملك منعه اي اذا طلب امرأة من
الزوج ان يسلمه اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث انه يتبدل
الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله ﷺ دخل على بريرة
رضه فانت بدبدة بمرة والعذر كان يطبخ باللحم فقال ﷺ الا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال ﷺ هو لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ولان
حكم الشرع على الشيء بالحل او الحرمة سواء وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص
واحد كشخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف كونه مملوكا لا من حيث
الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع الموصوف به وكل الوصف
سواء اخذ جزءا او قيدا وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين الذي
تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج
اعتاقه اي اعتاق العبد وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها وان كان القاضي
بينه عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اي حق المرأة في الاداء القاصر

ما اذا اطعم

ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب للمالك جاهلا يبرأ به الغاصب عن
الضمان ونقل عن الشافعي ولم يوجد في كتب اصحابنا انه لا يبرأ عن
الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما يأكل
الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان
كان فيه قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك للمغصوب
جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة للاباحة لغو جواب عن تقبيل الخصم
والقضاء بمثل معقول بالكامل كالمثل صورة ومعنى واما القاصر كالقيمة اذا
انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل فمن قطع اليد تم المثل اذا كان القاطع و
القائل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء آخر الولي بين القطع
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع اي
ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يعتبر بالقطع اذا تبين انه لم
يسر الى القتل بحكم النص فاذا اقضى اليه بان قتله متعمد يدخل موجبه وهو
القصاص بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص بقتل النفس اذ القتل اتم موجب
القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشرع الا ان الاول
ثابت شرعا والثاني حسا فصار كما اذا قتله بضربات والحاصل انه جعل
الاقتضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله اي لابي حنيفة ان ما ذكر من
ان القتل اتم اثر القطع فالحد الجنايتان فيتحد موجبهما من حيث المعنى

اما من حيث الصورة فلان الفعل وهو القطع والقتل من
من حيث الصورة متعدد وهو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء
المحل اي انما يدخل ضمان الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل
ارش الموضحة في دية النفس وهذا لان الدية جزاء المحل والفعل قد يجاوز
القطع من حيث انه المحل يفوت به ولا اتمام بدونه كما يتم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما جاوز الجرح فهذا مع قوله
ان القتل اتم اثرا القطع وانما لا يجب اي القصاص بتلك الضربات اولا
قصاص فيها جواب عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع المتدب بحسب القيمة
يوم الخصومة اذ فيه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي
وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس يضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند
اصحابنا المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان
عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال
عند عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر دمه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنفس قد ذكر
هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعاد ها هنا ليتفرع عليها فروعها
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتصور في المنافع

تغير يجوز
التنبيه

لم يقل

لم يقل ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه محل مناقشة فان عدم
بقاء العرض محل خلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما
يرد عند الاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال مقدر
تقديره فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان ابتغاء البضع مع انه
لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم لقوله تعالى ابتغوا باموالكم فيجوز
بمنفعة الاجارة فهي في نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما
بورود العقد عليه ولما استشعر ان يقال ان تقومها في العقد لفرورة ما
العقد تداركه بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت
متقومة حال الاخول فيه ومعنى كلامه يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم
ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لفرورة صحته فلنا تقومها
في العقد يثبت بالرضى يعني لانم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه
متقوما بل يصير متقوما بالرضا الذي به يتم العقد بخلاف القياس لانه لا
يتقوم بلا احراز فلا قياس عليه يشتمل على معنيين احدهما انه لا قياس تقوم
المنافع بالغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا قياس كون المقابل المنافع
مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا به في العقد لهذا اي لكون التقوم في
العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول
او للفارق وهو الرضى هذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثاني

ايضا

اي مع تقومها حال الخروج

تقرير لصاحب التنقيح

قوله لانه وهو ان يقوم الاعراض
قوله لانه مضطرب

تعبير لصاحب التنقيح

منها مناقشة بين انه من قبيل الوجه الاكثر
لا وجه اخر كما لا يخفى على صاحب التنقيح
منه

صاحب التنقيح لاعتراضه على كل من التعليلين
باحد المعنيين اما اعتراضه على الاول
فلان الثابت على خلاف القياس هو
تقوم ما ليس بمتقوم لا مقابلته بالمال
فقط والواجب في كل منهما واما اعتراضه على
الثاني بان الرضا انما يتم في فيما
استدلال على ما ليس بمال بالمال لا في غيره
المنتج مع الغرابة بالاعتراض
المذكور لكن يقول والفارق ايضا
منه

فاذا له اشترى ابجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو
الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع توزع اخرى على الاصل الاول
وكذا وصورة المسئلة بشهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى
به ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا اى ولا يضمن غير الولى القيمة
شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يقبل له مثل والقضاء شبيه
بالاداء كالقيمة فيما اذا مهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن
لما كان الاصل مجهولا من حيث انه صفة ثبت العجز اى عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجبت القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو
العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه
وبين القيمة فانها اداء فيخير المراة على القول ولا اكبة ان يقال يجوز
العجز عن الاصل لا يخفى احالة البدل بجهالة فى جميع صور القضاء
فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بقوله والواجب من الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه قضاء ما بالشبه
الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم
لا يامر بالقبيح سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال فى الميزان وعندنا
لما كان للعقل خط فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
كان الامر دليلا ومعرفا لما بثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يوقف به
بمعنى كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا ويقابله القبح بمعنى

كون

كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولهما معنيان اخران لا خلاف فى
ثبوتهما عقلا احدهما كون الشئ ملايما للطبع وكونه منافرا له والثانى كونه
صفة كمال وكونه صفة نقصان وهما عند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع
فقط وذلك لانهما بسائر ذات الفعل ولا شئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه
حسن او قبيح بناء على ان حق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد اضطرارى
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار
للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه
لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه
مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة لصنعه ولا غاية لفعله
فالقبيح عندنا ما نهى عنه نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اى ما لم ينه
كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا الاشعرى
من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو
معنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها
او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار ما هو نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ومنها لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به
كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند هم ما يذم عليه فعلا كان او تركا
ليس بمامور به عندهم

منه

شرعا او عقلا وما يحمد عليه وعلى هذا ينحصر الحسن في الواجب والمندوب
وبالتفسير الاخر ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله احتراز بقيد الممكن
عن فعل العاجز والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح ويقيد العلم عن الحركات
الصادرة عمن لم يبلغه الامر وما للممكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله و
على هذا يتناول الحسن المباح على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبيح
دون الاول واما الاضطجاع من الطرفين وما يتعلق به من البيتوتة والقال
فموضعه الكتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطوفه ذيل المقال
ووافقهم اي وافق المعتزلة بعض الماتريدية في ان حسن بعض الافعال و
قبح بعضها بحسب نحو فاعله وثناب لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة
له ويعرفان عقلا ايضا اقول قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا
واستدلوا بان وجوب تصديق النبي اثنا ثبت بنبوته باظهار المعجزة في جميع ما
اخبر به ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف عليه من جملة
ما اخبر به والا اي وان لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب تصديقه عم في
بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن
شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه ظني تؤنس الاستدلال المذكور ويمكن تؤنس
بوجه اخر وهو ان اول ما اخبر به النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور
اي توقف الشئ على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف عليه نفسا اخر والا
يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولا وان لم يتوقف عليه يكون

وجوبه

وجوبه عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على
ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا
وكذلك نقول امتثال اوامر عم ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف
ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره وان وجب عقلا فهو المطلوب وبان وجوب
تصديق النبي عم في جميع ما اخبر به موقوف على عرمة تكذيبه اذ لو جاز تكذيبه لما وجب
تصديقه ومتى اي عرمة تكذيبه في جميع ما اخبر به ان ثبتت شرعا لزم الدور و
مداظ على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا
ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب
عن الوجهين ان وجوب التصديق وحرمة الكذب يمنع جزم العقل بان
صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا ينافي
كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب
في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم تكذيبه
وقس على هذا الجواب عن الوجه الاخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تعالى الحاكم بالوجوب والحرمة يكون
حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال
عليهم ويسجلها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعند اهل
السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه

فقه تغمد لحقير البشيه

وبهذا التفصيل يندفع ما قال ان صاحب
الخلاصة خبط خبطا عظيما بين الوجيهين
وصاحب التوضيح لم يتنبه لهذا فقال ما قال منه

منه

منه

منه

منه

منه

عنه وعن ان يجب على شئ وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها
حسنا وبعضها قبيحا وله فى كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء
مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر
ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان الفعل قد يعرفها بخلق الله تعالى العلم
بها اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب
كالحسن والقبح المستفادين بالنظر فى الدلالة وترتيب المقدمات وقد
لا يعرفان الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند الماتريدية انما فان ذلك
لما مر انها عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع ولا بطريق للعلم بها
الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جرى العادة
فخارج عن مبحثنا هذا ولا تعلق لغرض الاصولى له كما لا يخفى والمامور به
فى صفة الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره سواء كانت بثبوت
الحسن لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع اولا فالتقسيم المذكور يمشى
على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء المامور به كالصادق
كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصية او غير
صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه
صادقا عليه كان عليه كما فى الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى
والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما فى الوضوء فانه حسن للصلوة
وهى خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى فى نفسه لم الحسن

لعينه

لعينه والحسن لجزئه والكل انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بان
لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام
وكذا القبيح لكن امثلة ما ياتى فى فصل النهى باذن الله تعالى واما الطاعة
الحسن فى نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة فى الاصطلاح
اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا فى ضمن
جزئياته الموجودة والبحث فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها وهى لا يكون
حسنة الا لمعنى فى نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج
الصادق انما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا
المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزءا ولا يتاتى لهذا
التفصيل فى دفع ما قيل فى نفى الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل
او قبح لذاته لما اختلفت بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما هو
بالذات يدوم بدوام الذوات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم لان الدفاع بان
يقال ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع
المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول متوسمة

لانواعه والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الحسن نفسه وهذا امر وراء التفصيل المذكور والاول اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه ولا كذلك سائر الافعال فان عمل الاركان لم يجعله دالا بنفسه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وحده والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا بقوله فان كان مؤمنا اعتبارا لجهة بقيته في حالة الاضطرار وكالقادر يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج بشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيادة البيت لكن الفقير والبيت وان كان يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يصلحان منشأ العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة هي الله تعالى خاصة والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب الفطرة وان كانت محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة الناد على الاحراق فلا يحسن قهرها نظرا الى هذا

المتن

المعنى فارتفع الوسايط اي يسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة بعيدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن بمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم لما تبين ان حسنها كونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كون الفعل مامورا به فينطبق على مذهب الاشعري فلا يتقدم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله بان يكون بثبوت الحسن لذينك المعنيين باثبات الشرع لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم على استفادته على اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن بعض العبادات لشدته وان كان لغيرها دلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في غيره نفعا لانجر كونه مامورا به وايضا لهم ان يقولوا ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته لمعنى في نفسه وان نوعا من نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به وبما ذكرنا من قيد قطع النظر

فحسن الايمان بالزكوة والصوم والحج لا يجب ذلك عقلا على ما ذهب الاشعري بل بالشرع الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها

حسن لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا بل في نفسها وهذا يفيد لو قوم حسنا جميعا

الاشعار كما وقع في البقرة فيحسن ليعبد الله لا لعينه

عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا
فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون
الثاني فان قبل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة بخصوصه والعبادة
حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا في نفسه لا حاجة
الى ما ذكرتم من التكلف بتكليف الكلفات قلنا كونه عبادة بخصوصه لا يقتضي
كون العبادة جزءا منه بجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك
اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة. وليس لهم ان يقولوا
انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في
نفسها وان يدرك جهة حسنها لما ان المأمور الامر المطلق تقتضي حسن
المأمور به لمعنى في نفسه اذ لقائل ان يقول لانم ان الامر المطلق بالزكوة
وامثالها امر مطلق بل العقل قرينة على انها انما امر بها لدفع حاجة الغير
وكونه بحيث يشترط فيه الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط لها اهلية كاملة
حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية بأذن
الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به
كالسعي الى الجمعة حسن لاداءها وهو منفصل عن السعي والوضوء حسن للصلوة
وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة

البيهاء

البيهاء ومفتاحها الى الجنة لان المحتاج الى الجنة وصفه وهو كونه
عبادة لا ذاته وهو كونه طهارة واما قيام هذا المأمور به كالجهاد
لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان سلم الكفار
باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما
كان المقصود بناء على المأمور به كان هذا اقرب الى القرب الاول
شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لا شك في ان
المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له
بحسب الخارج كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة بالحسن لمعنى في نفسه وان لم
يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فان مفهوم الجهاد
وهو القتل والضرب وامثالهما وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله
لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه
في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي من غير انضمام
قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم
الاول اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في غيره نفسه
وانما يصرف عنه ان دل عليه الدليل لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به
لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب
لان في الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي
مقتضى للحسن الكامل فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه

حسن لمعنى في نفسه او غيره بيان حال المأمور به

اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به

منفسة عظيمة ليكون الايجاب محققا للفعل وما فاته من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجوه المأمور به وكمال العناية بوجوه يدل على
كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه ولا يقبل سقوط التكليف
وفيه بحث وعوان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه على ما تقدم بيانه
والكمال قيد زائد لم يشترط الانزال في التخيل وكونه عباده يوجب
ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه يعني اذا اتيان بالمأمور به والحسن
انه لا دلالة في هذا الوجه على عدم اضافة سقوط التكليف به ولهذا لم يتوضأ
به في سائر الكتب وانما قال في الاول يقتضي وفي الكتاب يوجب لان المعنى الاول
مقتضي الامر والكتاب موجبه والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء
يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه
من جهة كونه اتيانا بالمأمور به فقال انه في توزيع على ان الامر المطلق
يقتضي ما ذكر الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك
اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور
بالجمعة اي لم يؤمر بإقامتها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم
ينتقض بالجمعة قلنا لما كانت الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل
هو الظهر كما امرنا باقامتها مقامه في الوقت موقتة له لا ناسخة ولا فرق في
هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى
بالتوبة صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف هنا فان من احدى ان

غير المعذور

غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عندنا ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عندنا والظهر عندنا وثانيهما ان
المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعندنا لا ينتقض
وعندنا ينتقض وهو يبتنى في الموضعين مذكور في المتن فصل التكليف
بما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة
بناء على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في الاصل الثاني
ولا تمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا لان دلالته على عدم
الوقوع لا على عدم الجواز لان كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا
يلزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال لان اللازم بين الشيئين وقوعا
لا يستلزم اللازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما
يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب على الله تعالى لا يستلزم
امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق
بالحكمة بناه وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول
لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع الا ان
خبر واقع للنص المذكور بعين قوله تعالى لا يكلف الله نفسا وقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق
فباتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة خلافا لمن تمسك
بتكليف ابي لهب بالايمان نسبة هذا الخلاف الى الاشاعرة فبرئة مما رضوا

مرية واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرطه او وجوه مانع
فقد غوى فيه الخلاف الى الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى نسب التكليف الى الله والا فهو لم يقع به وعلم تعالى
بانه لا يقع واجتنابه لا يخرجه عن الاختيار خير الطاقة جواب عن استدلال
المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مأمور و
ممنوع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم
جهله وايضا اجزانه في قوله تع سواء عليهم اءانذرتهم ام لم تنذرهم لا
يؤمنون وخلاف خبره تع محال لانه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع
للمعلوم ضرورة انه خلاف لا يصلح للتاثير فيه لا ايجابا ولا امتناعا تقريره انه
مكلف بتصديق النبي ع في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ان لا يؤمن فقد كلف
بان يصدقه فان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
قلنا لانم انه عليه السلام اخبر انه لا يؤمن قطعا وغايته ما ورد به قوله تعالى
سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي ع
قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر
المذكور بتقدير ان لا يؤمن كذا قال الامدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن
لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور المذكور فان المراد
من الكل الاحكام التكليفية والاول اعم منه كما لا يخفى وما يلزم الاشعري لا
يكاد يكون العباد خالقا لافعاله ان يكون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق

يلزم الما

يلزم المانريدي ايضا للاشتراك في العلة المذكورة واثباتهم لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
وكما ان له ان يقول في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف
بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته لذلك
للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف بالفعل
التكليف بالكسب الاختياري وبعد ذلك يخلقه الله تع على حسب جري العادة ثم
القدرة بشرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد يتنكر عن وجوب الاداء
فلا حاجة في القدرة وبانى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل الاتي بل هو الذي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتي في
فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يمكن به المامور
على اداء المامور به اي من غير خارج غالبا واغا قدرنا به لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يمكن من اداءه بدونهما نادرا
وهي شرط لوجوب اداء كل واجب بدنيا كان او ماليا فضل من الله تعالى فلهذا صح
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا
هلك المال بعد الحول قبل التمكن انفاقا فعلى هذا اي بناء على اعتبار الشرط المذكور
قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت
لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الثلثة انما يشترط

حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض ما منا فالفرض القضاء وقد وجد
السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسلفنا
عدم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة ولكان
قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى
مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في مثل الصورة
كما في مسئلة الحلف بمتن السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما
كان لسلفنا عدم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة
على ان القدرة التي شرطنا ما متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط
وقد وجدت منا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل جواب لسلفنا تقريرا
سلفنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب الاداء القضاء بل يشترط
له وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه حاصل منا لانها عبارة عن
سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا تشترط
لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول كيلا يلزم
تخلف المعلول عن العلة او نقول جوابا ثالثا عن دليل زفر القضاء يبتنى على
الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض والصوم ولا يشترط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ الممكن على الاداء يستغني عن
بقائها استمرارا فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان
هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من القضاء

انما هو

انما هو بالسبب الاول لا بسبب جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد و
الراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل على انهما من القدرة
الممكنة حتى لا يشترط بقائها لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات
التي هي وسايط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها
بسلامة الالات والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد
كالغناء في الزكوة ويشترط بقاؤه ببقاء الواجب لانقلابه الى العسر اعترض
عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمس
سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب
اليسر عسرا بل انما يلزم بثبوت احد اليسرين وهو الغناء دون الاخر وهو البقاء
فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤه يسر اخر والجواب عن الاول التزام
الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس
على احد ملكا ولا بدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق
الجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فينا مل انا لا نسلم ان الميسر لكل عسير فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تقدير
يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتقدير
عن استحقاق له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما اشترطتم بقاؤه بقاء

وهو لصاحب التوضيح

الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب
شرط اليسر فلا يجب اى ينبغي ان لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي فلنا النصاب
ما تشرط لليسر لان الواجب بع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء يعني ان
النصاب لا يتغير الواجب من العشر الى اليسر لان ابتداء الخمسة من المائتين و
ابتداء الاربعين من الالف سواء في اليسر بل ربما يكون الكثير اليسر من الاول
بل يصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله ع لا صدقة الا عن ظهر غنى اى
الصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في الظهر الغيب ولا صدقة فقدان الشرع
بالنصاب اذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه
لبقاء الوجوب فما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفاية وجبت بقدر
القدرة لان التيسير الكامل وهو التيسير في الصوم والمعنى بان يكون بين
امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز عن التيسير صوم فقط بان يكون
الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التأكيد ولا ولاية فيه
على التيسر ولقوله ع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان
العجز في العمر او لا يصح النفر بع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في اخر العمر فلا
يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة
في المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء اى القدرة التامة الحقيقية
التي تقارن الفعل كما هو الظاهر من الاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة للاداء الكفارة لا السابقة ولا اللاحقة

وذا اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اى بقاء
القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحققت القدرة على الاعتاق اداء بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط
التأثير لانه لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة بسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء
علم ان القدرة المقارنة له لم توجد وهو الشرط لما مر ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال متاع غير عين فلا يكون الا
استهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقديره انه لم يكن
فرق بين الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبها على القدرة الميسرة
ينبغي ان لا يفارق الثانية الاولى في السقوط بالاستهلاك والجواب بيان
الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى معين لان الواجب جزء من النصاب
فتبين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله من النصاب استهلك
الواجب فتضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها معين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فصل المأمور به نوعان مطلق وهو مؤقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير وقته
الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان وافعا في وقت
لا محالة اما المطلق فعلى التراخي لانه اى لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي

عدم حج

من مناطهما وجه الافتراق بينهما
من جهة اخرى وهو ان الواجب
في الكفارة يعود بعد هلاك المال
باصابة مال اخر قبل اداء ولا
يعود في الزكوة
منه

فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لان الامر يدل
عليه لان المراد بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
عدم التقييد بالامتثال في الحال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو ادّاه
في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة دون التراخي واما الموقت
فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بالايقاع
لعوض القضاء كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان يتفضل كوقت الصلوة
واما ان يساوي وفي اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان
او لا يكون كقضاء رمضان انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم لا
يكون الا بالنهار وقسم اخر مشكل في ان يتفضل او يساوي اي لا يعلم فضله
ولا مساواته والمراد من الاحكام الثابتة ايضا ما يحسب العلم كالحج اما وقت
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الا
داء تسليم عين الواجب بالامر وهو القائم في الوقت واما التي خارج الوقت
فمثل الواجب به وسبب الوجوب استدل على سببية الوقت بوجهين احدهما
انا نقيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع نقوله بفيد القطع
لقوله تعالى لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة المطلقة تدل
على الاختصاص الكامل وهو منها بالسببية وتتغير بها بتغيره صحة وكراهة و
فسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون ما باختلاف السبب وفيه نظر
ولنجد لوجوب بجد قد ولبطلان التقديم عليه وفيه نظر ان الوقت وان

لم يكن

وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله كما بمعنى انه رتب الاحكام على امور
ظاهرة بتيسير اكالملك على الشراء ونحوه فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله كما
كالنار في الاحراق عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
لان القديم الايجاب موحكمه كما في الازل انه اذا بلغ ويجب عليه فاوان
اي الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد
قبله ثم سوى الوقت سبب لنفس الوجوب كما تبين ان الوجوب سبب الوجوب
اراد ان يبين ان الوجوب المسبب هو نفس الوجوب لا وجوب الاداء
لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو اي الايجاب المذكور رتب الحكم على
شئ ظاهر هو الوقت فكان هذا الشئ الذي سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة
اينما ثم لفظ الامر المطلق انما وجب بالايجاب الرب على الحكم على ذلك الشئ فيكون
اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو الاشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني لزوم تفويغ الذمة
عما اشتغلت به فلا بد له من سبق حق ذمة وحقيقة ان للفعل معنى مصدريا
هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب لزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب لزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
في كل منهما صفة لشئ آخر فاذا اكتشفت كشيئا بثبت الشئ في الذمة وبثوته فيها
نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا

يجوز ان يكون فعلا لان الوقت
شرط لصحة الاداء ولا يكون
ذا الوقت واجبا وان فعل على
صاحب الشرع صحيح منه

في التقويم ولزوم ايقاعها واخراجها
من العدم الى الوجود واثباتها على
مذهب المعتزلة القائلين بان العبد
فاعل لافعاله فظ مسلم

بيان افتراق الوجوب بين بحسب الوجوه في المال اما بيانه في البدن فيقول ايضا
واجب على المغمى عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لا يقال
لزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس
بمعقول لزوم الوقوع عن الاولين في تلك الحالة ليس بمشروع وبعد ما
كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان المقصود لزوم
الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان لزومه بعد زوال العذر على ما صرحوا
به لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو اما في الاخرين
فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر لا بتلك الاولان مخاطبان بان
يفعلا بعد الانتباه لانه لم يكونا اثنين بعين ما خوطبا به لا بمثله و
المفوض خلافه واما في خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق التغيير بخلاف ما
فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون بسببه
اي بسبب نفس الوجوب غير الخطاب وهو الوقت كما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا شيء يصلح للسببية غير الوقت فهي منحصرة فيهما اما الهذا او للاجماع فيلزم
من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء قالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فيلزم ان
يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الاداء ومنهم من وفق النظر وحقق الفرق
بينهما على الوجه الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان
يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس

ذلك كله

ذلك كله لانه مع اي على تقدير ان يكون السبب كله ان وجب في الوقت تقدم على
السبب لان تمام السبب مع عند انتهاء الوقت وان لم يجب فمع تاخر الاداء
اي اداء الواجب عن الوقت فالبعض سبب لا يقال بان الاول بدليل الوجوب
على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح العدم عليه اي فتقدم
اداء الواجب على اخر الوقت لامتناع التقدم على السبب بل السبب الجزء الذي
اتصل به الاداء فهو الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض
عليه الفساد بطلوع الشمس بعضه وان كان ناقصا كوقت الاحرار يجب ناقصا
فاذا اعترض الفساد بالوجوب لا بالفساد لانه وجب قضاء وقد ادى كما وجب
بخلاف الاول لانه شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت
كامل لانعقاد نفله قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون
مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة
لعبادة الشمس فان عبدتها يسجدون اليها في هذه الاوقات وكان عبادتهم
بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف قبل الغروب
وانما لم يلزم فساد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومن الى ان غربت
الشمس لان الوقت لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت لو لا ذلك لامتناع لما جاز
هذا الشغل فلكلامه لما في موقعها فبعض الفساد الذي يتصل به بالبقاء اداه
بالبقاء ضد الابتداء يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي
اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحراز عنه مع الاقبال على الصلوة

وهو لعصر بعد الطلوع وكان التعريف
غافلا من هذا حيث اوجب فرض
السببية في طرفه

وهو من فصل عن هذا بعد ان ذكر انه جاوز ان
تقديم الوجوب منتفية

متعذرا علم ان الفساد الذى يعترض عليه ما وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز
عنه مع الاتيان بالنوعة والاقبال على الصلوة فى جميع الوقت موقوع بعضا
الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما فضل الوضوء لا مجرة الوقوع بعد
الوقت اذ لا فساد فيه فظ ان تشغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد
ممتنع فى العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر مفقود فى الفجر ولذلك
فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع
لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع ولو لم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء
لان العدول عن الكل فى الاداء يعنى ان موجب الدلائل ان يكون السبب
الوقت والعدول عنه فى الاداء كان لعذر قد مر بيانها وقد انتفت فى القضاء
فوجب بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء البعض بحيث يقع شئ منه فى وقت
الكراهة ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وقبل اخره انما يجب بالشروع
او منا توجه الخطاب قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الان بانم
بالكل لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شئ عليه ومن حكم هذا القسم المسمى
بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا وله الاختيار الى العبد
لم يتعين بتعينه نفلا اذ ليس له وضع الشرائع واغاله الارتفاق فاحفظ
اى اختيار فعل فيه وقع نفلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه انه لما كان
الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان

التعيين

التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغى ان يسقط التعيين فقال
لان ما ثبت حكما اصليا نصب على الحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين
بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثانى وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب يكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط
للاداء وميعاد للوجوب لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت و
مذاظ وموقوف بالوقت فانه الامساك عما يفعل فى الجوف الجماع من الفجر
الى المغرب مع النية فالوقت داخل فى توقف وسبب للوجوب لقوله تع فمن شهد
منكم الشهر فليصمه من مهنا شرطية فقد فعل على التفصيل وبنية الصوم اليه فان
الاصل الاضافة الى السبب لتكرر به وصحة الاداء به للمسافر مع عدم الخطاب
صحة للاداء فرع الوجوب وقد مر ان السبب دليل بين الوقت والخطاب فعند
انتفاء الثانى يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند
ابى يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر لان المشروع
فى هذا اليوم صوم لا غير فى حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه
رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه ولابى حنيفة ان رخص المصالح بدونه
لمصالح دينه وهو قضاء دينه وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالنوعة
ومتى لم يات اذ هما واجبا اخر جواب عن قولهما لان المشروع اى يعنى
لانم ان المشروع فى حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل لان اتى المسافر
بالنوعة اما اذا اعرض عنها فلانم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه عطف

ليس بشئ

على مضمون الكلام السابق فصار رمضان في حق اداءه وتسليم ما عليه
بمنزلة شعبان وانما قال في حق اداءه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى
ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه
لمصلحة دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان
مات يعذب رمضان لقى الله وهو عليه صوم رمضان القضاء دون صوم
رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصلحة دينه فيما اذا نوى النفل
فصلحة دينه اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اى على الدليل الثاني وهو
ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل فصار وايتان اى بناء على
هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق النية فالاصح انه يقع
عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يوض عن النوعية واما المريض اذا نوى
واجبا اخر يقع عن رمضان لتحقق رخصة كجهة العجز فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي
في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد تحقق العجز باطن قام السفر الظاهر مقامه
وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما
متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ المشايخ البخاري لان رخصة متعلقة
لخوف ازدياد المرض لا لجهة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز
مقدر وقال زفر مسئلة ابتداء نية كما صار الوقت متعينا له فكل امساك

يقع

يقع فيه يكون صحيحا اى يكون صحيحا لله تعالى على الناوي كالاجير الخاص
فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الموضي وان لم ينف كنهية كل النهار
من الفقيه بغير النية ولهم اى لاصحابنا الثلثة هذا لا يكون جبرا لعدم
اختيار العبد في حرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها للفعل الذي يقصد
به العبد التقرب الى الله تعالى وتصرفه عن العادة الى العبادة باختياره
وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى
جبرا لم يكن بد من التبيين كيلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن لا
طلاق في المتعين يتعين هذا قول موجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع
بقاء الخلاف على ما بيانى ان شاء الله تعالى وتفصيله ان التبيين واجب
كمن نقول الاطلاق في المتعين يتعين فانه اذا كان في الدار زيد وعمرو
فقال اخرجي انسان فاراد به زيدا ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى
النفل واجبا اخر وهو مبهم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي
الاطلاق وهو يتعين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله
الى اخره لان كل جزء يشتمل على النية فاذا عدم في البعض فسد وكل
فينعدم الكل لعدم التجزي اى لعدم ما يتجزى الصوم صحة وفسادا او غلبة
جانب الفساد وكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى
من الامساكات قلنا ما صح بالنية المتقدمة المتصلة عن الكل هل
فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة لا تقبل

جديد

التقدم وتوتر الجواب موقوف على الاحتجاج المذكور وموسوف بتحقق معنى
الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويوجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى اذا استند لا الغاصب المغصوبة فهلكت فادى
الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فان قيل اذا اعترض
النية في النهار لا يمكن تقدمه على الفجر بطريق الاستناد لانه يكون في الامور
الثابتة شرعا كالملك والحل واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
والنية امر وجداني فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول
بتقدمها استنادا بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع
جعل النية في اول الليل مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكر بقوله
ويكون تقديرية لامتنع والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك
فيه عادة لا مشقة فيه فجعلها النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل في كثير
من الاحكام فنجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل
اليسير البعض الاول يفسد قبل ان يقترنه النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا
قلنا لا بل يتوقف لصلوحه للصوم فان صادفته في الاكثر صار صوما
والا فسد ويجب ان يكون ذلك البعض بمثاله حكم الكل من وجه حتى يكون
الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف
النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما بانى

في باب

في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذكرنا ان ترجح البعض الذي وجد فيه النية
على الذي لم يوجد فيه بالكثرة وان في يرجح على العكس اعتبارا بوصف
العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذات لانه
باعتبار الاداء وترجيحه ترجيح بالوصف لانه باعتبار الوصف فان قيل
في التقدم ضرورى فان محافظ وقت الصبح متعذر جدا فالتقدم الذي
لا يعترض دونه المفاجر كالاتصال قلنا وفي التاخر ايضا ضرورى كما في
يوم الشك لان تقدم نية الفرض فيه حرام وفيه النفل لغوعندكم فثبت
الضرورة وفي عزمه ايضا ضرورة اذ انسى النية في البيل او نام او اغمي
عليه ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجبة حتى ان الاداء
مع التقصان افضل من القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى
نهارا احدهما ما ذكر بقوله لما صح بالنية المتفصلة والاخر ما ذكر
بقوله ولان صيانة الوقت الخ واكتفى بشوبان صحة ضرورى القيدانة
واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اى لا يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية
عن ابى حنيفة ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتاد النفل ببعضه اى
ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى في النهار يكون صومه
من وقت النية ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المؤدى
في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب

آخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت
صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن
المنذور بسبب ان الوقت متعين له بتعيينه ولا مؤثر في حق الشارع اى ان
ينوى واجبا اخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب
كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من النية اى من التبييت في الليل
بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة
في الاكثر ويكون التقدير به حاصله في اول النهار بناء على تعيين الوقت
فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي
في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال
تقدير ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل
بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند ما ذكر واما
القسم الرابع وهو الحج فشبيه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته وشبيه
المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولانه وقته العمر فيكون
ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي
يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا
واحدا فشبيه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف
بالتضييق للاحتياط لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه

في العام

في العام الكل وقال محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لا
نقطاع التضييق بالكلية فلهذا لو مات في العام الثاني
فتبين ان الوقوعة بشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الا
ظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي يوسف والظرفية عند محمد
ولذلك بنى الشبه الكل على قول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر
المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسئلة الخ مسئلة مبتداة فقال محمد
لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وقال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص والوقت في سنة
واحدة غير نادر فتضييق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف
وقت القتلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال لما تعين العام الاول
ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطا لئلا يفوت
فلا يظهر اثمه الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد الشهادة اى
ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فترد
شهادته فلا يبطل اختيار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقعة فلم يتو
جهة الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولان
افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار
هو ما يقدر الشيء به كالمكيال والخف فان تطوع جواز اداؤه وعليه حجة الاسلام

نفي لخبر التضييق

رد لما ذهب اليه الشيخ بالمعيار
لم يتوفى بلوغه لشبهه بالمعيار
لعدم وجوبه على الحكم المذكور
منه

يصح وعنه يقع عن الفرض اشتغالا بما عليه فان هذا اى التطوع وعليه
الاسلام من السفه فيحجر عليه فيبطل بنية التطوع فيشمل النية المطلقة
وهي كافية دل على هذا اى على عدم صحة النفل صحيحة اى صحت الفرض
بمطلق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو منفى عليه قلنا الجزم يفوت
الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق فيفيد دلالة التعيين اذ الظاهر
ان لا يقصد النفل وعليه فجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن
قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل على
بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل
في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور في اخر اصول
فخر الاسلام قال الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالا
يمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات في حق المواخذة في
الاخرة بترك الاعتقاد اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من
مشايخنا وهو مذهب الشافعي لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها وقد دل
عليها اى على المواخذة قوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ومن ثم ان هذا دليل على محل الوفاق فقد ثم ولان الكفر لا يصلح مخففا
ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبادات لما لم
يكن معتدا بها مع الكفر لا تكون في وجوب الاداء فاين لانه يجب عليه
بشرط الايمان كما يجب القضاء على الجنب بشرط الطهارة خلافا لمشايخ

ماوراء

ماوراء النهر وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء
حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله ع ادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض عليهم صلوات علق ع الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط
الايمان ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ في يكون
الواجب عليه ع الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا مسندا لا يفهم
الشرط كما يفهم من ظاهر ولان الامر بالعبادة لبنى الثواب والكافر
ليس باهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان نعم يتجه ان
يقال ان اريد انه ليس باهلا له اصلا فمم فانه يصير باهلا له بتحصيل شرط
المقدور وان اريد انه ليس باهلا له بشرط الكفر فلا يجدي نفعا كما لا
يخفى وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظير ما ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس وذلك ليس بنظر له بل عليه وكذا
مما قدمه كاى شمس الائمة ان علما ثلاثة لم يتفوا في هذه المسئلة كعمر
بعض المتاخرين استدلوا من مسايلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين
الشافعي واستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات
الردة خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالقضاء عندنا خلافا له
ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط بالقضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف والبعض بانه اذا صح في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

فيه نظر لان الصبي اذا صح في اول الوقت ثم جن ثم افاق في اخره
يلزمه القضاء اذا لم يسقط القضاء اذا لم يجب ولا
يجب عليه لانه لا يلزم من عدم اللزوم عدم الوجوب
فيه نظر لقيام عدم الوجوب

والوقت بادرة فعند الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب
وهو ينعدم بالردة عندنا فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب
ابتداء لا عند فلا يبطل الاداء وردة هذا ايضا بان المؤدى انما يبطل
بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اى بعد ما حبط عمله
اذا اسلم في الوقت بجامع ما له فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض
فرعوه على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان و
يخاطبون عنده لكونها منه وردة هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون بالايمان
فقط مم جدل والاسند لال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر
ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات
ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل بالردة بالنقل المذكور
فلا فرق بين هذا الاسند لال والاسند لال المذكور ثانيا

فصل

النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر اراد بالحسي ما له تحقق حسي
فقط وبالشرعي ما له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بالاركان وشرايط مخصوصة
اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم
بتحققه كالقتل بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمال وان وجد
الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح
لعينه اى بوجه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره لان الاصل ان يكون

عين المنهي عنه فيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان المنهي عنه
ليس لعينه اى لجميع افراده او لبعضها بل لغير قبح يكون فيحا لغيره فهو
ان كان وصفا فكالاول اى ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم
القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا
حرام لغيره وان كان محلا لا اى لا يلحق القسم الاول كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمحاورة والموالاة
حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب انتفاء واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند ان فهو ملحق بالاول اى يقتضي القبح لعينه الا اذا
دل الدليل على النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح فيشرع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لغيره باطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم و
البيع تنبيه على ان الخلاف بيننا وبين الفريقين ينتظم نوعي العبادات و
المعاملات هو معقول لصحة لها اى للشرعيات الا وان يكون مشروعة
ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذا دل دليل المشروعية الاباحة
وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي
القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي لسبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا

باصله لابوصفه ونسبته فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الاول وسيجئ في هذا
الفصل والدليلان المذكوران للحنفية الاولى فلنا حقيقة النهى توجب
كون المنهى عنه ممكنا شرعيا فثابت بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والخصم
منا اعتراض ذكر الامام الغزالى في المستصفى ان مثل الصوم والبيع
في الاوامر مستعملة في المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما
وجدنا ذلك العرف في النواهى فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية
كقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعى الصلوة ايام اقرائك
فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهى
ولا نسلم احتياجه الى المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهى انما هو
عما سماه الشرع نكاحا وصوما لا عن المعانى اللغوية لها ورده هذا الجواب
بان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو
الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة
وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب صلوة الحايض باطلة ولان النهى عن
المستحيل لغو يعنى انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمتنع عنه لان المنع
عن الممتنع عبث وذلك بانه ممتنع بهذا المعنى والمنع الممتنع بغير هذا المنع
كالحاصل بمنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نسلم ان ادنى
درجات المنهو عنه الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة
والمعصية كالرخصة في الحنث لمن حلف على امر ورأى غيره خيرا منه فانه مأمور

بقوله عم

بتركه عم فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا دلالة النهى على كونه
معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته
واما الجواب بان القبيح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل المقتضى بفتح
ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا قبله فلا يثبت المقتضى على وجه
يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبحه لعينه لبطل النهى لان القبيح
لعينه لا يمكن وجوده شرعا وقد مر ان النهى عن المستحيل لغو فانما يتمشى
على اصل من قال بالقبح العقلى وايضا عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا
محل نظر وقد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصرى اخذ في المعاملات
منا بناء على التفصيل الذى بنا نى لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها
الى ان النهى يقتضى البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهى لسبب
القبح في المجاور فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا
وعند الشافعى صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يثبت بالمأمور به
لان المنهى عنه لم يؤمر به لتضاد الامر والنهى قلنا كل معين ثابت به فانه لم
يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن
العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يضره ما فيه
من المنهى عنه بالعرض اذ لا تضاده بين ما بالذات وما بالعرض وانما التشنيع
ان يقال انكم قد اخرتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو
نصب الشرع بالراى فلا يجوز تذاركه بقوله والمشروعات تحتمل هذا اى

فقال في الكلام على معصية رفقت
في الشرع فلا دوني مسلم

وله صاحب التنقيح

يمكن ان يجاب

بتغيير يخرجه القبح

فيجوز الحظر والقبح عند وروده
لعارض ويزول بزواله منه

بتغير فان القبيح قد يحرم

في القبيح والمنهى عنه عرضى ولا عرضه
في التعليل الذى كررتم في وجه ما ذكرتم
منه

اوافق في كل ما ذكرتم غير ان التشنيع عما ذكرتم
منه

الاشتمال على المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام للقاء
والطلاق للحرام وكذا عندنا اذا قيدنا المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض
لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض او يكون
الاول بالذات والثاني بالعرض او بالعكس والاول محال لانه اما ان يحسب عينه
فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه
فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه او منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا وبتحقق
الكل فعلم من هذا ان هذا القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزء
واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور ان يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى
بما هو مامور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا
القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امر اطلاقا واما الرابع
فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى
فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عند
الآبدين ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والمشروعية
باصله الآبدين ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح
لعينه او لغيره يبطل عندنا ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عندنا ويفسد عندنا اي يصح باصله
لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره

بلا ترجيح

بلا ترجيح العارض على الاصلي وعند الباطل والفاسد سواء هذا
هو الخلاف الاخر المعهود ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل
في المنهي عنه البطلان عندنا يجب ان يجري على اصله الا عند العروض
ومن هنا تعرف على ما دل الدليل على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت
النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا خروج في
ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه
اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا عند العروض
ومن هنا تعرف فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا خروج في البطلان لان صحة الاجزاء
والشروط كافية في صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم يوجد العروض يجري النهي على اصله وهو
ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا ومنها حدث وهو ان الوقت
من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا
لازما كما يجئ وموجب التفاوت الدليل لان صحة الاجزاء والشروط اي ان يتقيد
الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ومن هذا الاتحاد ضاع فاحفظ اللهم
الا ان يقال شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاولى
ووصفا لازما في الثانية خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس

هذا الوقت ليس بوقت صلوة اذ الصحة
عند ان عدم الجزء لا يوجب عدم الكل
هذا
فيحسن لعينه ويقبح لغيره
والصحة

وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام
المنهية منه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى شينه فاسدا لكن
صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد صح النذر به لانه
طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله
فاما ذكر والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر بالقول لا
بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة فى الاوقات
المنهية فقد بنهت لفساد فى الوقت وهو سببها فظرفها من حيث انه سبب
يجب الملابسة بها فاسدا فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل كما فى البيع وقضا
الصلوة فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما فى اداء
العصر لاصيارة متفعلة بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلم يوجب فسادا
بل نقصانا فيتضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت صيار والصوم
عبادة ممتدة بالوقت فيكون كالوصف له فيفسد به يوجب فساد الصوم
واثر هذا الفرق انما يظهر فى النفل حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات
المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو
شرع فيه فى الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب
القضاء وان كان مجاورا يتضح كرابية متعلق بقوله فذكر الغيران كان
وصفا له عندنا وعند خلافا لابى الحسين البصرى لهما ان النهى فى
العبادات يوجب البطلان عندنا وان دل الدليل على انه لقبح امر مجاور

والتلفظ

كالصلوة

كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول للعبادات
والثانى للمعاملات وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه يبطل
اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح عند الزمخشرى وملقوحة عند الازهرى
والجوهرى وهى ما فى البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون
وهو ما فى الاصلاب من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح
فان الركن وهو البيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهى
عن المستحيل لغوا على ان النهى مجاز عن النسخ لاعدام الصحة و
المشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم
بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى فيكون قبيحا لعينه لان البطلان والقبح
لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف على تفصيل
الكلام فى الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان
يصدق على ذلك المنهى عنه اولا فجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق
على الشئ وبتوقف تصور ذلك الشئ على تصور كالعبادة للصلوة واما
غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول للبيع والوصف
والمراد به اللازم الخارجى اما ان يصدق على الملزوم كالجهاد
اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما
ان لا يصدق كالثمن فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه
وليس ركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلى فجرى مجرى الات الصناعة كالقدوم

فان ركن معدوم فيلزم من بطلانه
فيحه لعينه لانها منتفيان ذاتا منه

كما لا يصدق الثمن على ثبوت البيع حتى قال ان البيع يكون
موقوفا لو قبل عدم الثمن ولا يكون جميع عدم البيع
لم يجب اذ لا فرق بين البيع والثمن
فان البيع يتوقف على ثبوتها وثبوتها
فى الجارية اما عدم توقفه على وجوده
الثمن فتوقفه فلتحققه فى غير البيع
بدونه اما عدم توقفه على وجوده
البيع فلتحققه فى صور البيع
بدونه منه

فاللازم هو من قولهم ان النهى لعينه اى لعين المنهى عنه فقال
الجوهرى يجئ وقال الزمخشرى موضوعه لعين الشئ من غير وصف بقبح
بدا لهم وقالوا ملعون ابو الاشد المستعان بخذن
ابيار منه

والمجاور وهو الذي يصاحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشئ
كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي وآما
غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه
فهو يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج
فقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء كان نواه
اولم يكن اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق امثلة المذكور على هذه الاصول
اما الربوا فانه فضل حال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان
مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو حال عن العوض لان الدرهم لا يصلح
عوضا الا مثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد فرع على الزائد عليه فكان
كالوصف آو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد
المبادلة الكاملة فاصل المبادلة حاصل لاوصفها وهو كونها تامة وآما
البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد وآما البيع بالخمر فان الخمر
مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود
بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة وآلان ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال
المتقوم في احد الجانبين وآما صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت

كالوصف

كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وآما الصلوة في الارض
المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان
كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية
وآما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين الكفاح
بغير شهود في البطلان لافي ان النهي فيه لذاته او لذا نهى عنها لانه منقض
بقوله عم لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود وما ايجاب ان يقال لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا
يسقط الحد اجاب عنه بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة ولما استشكر
ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا
قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
نزل عما ذكر من واجاب بما مر واعم فقال ولو سلم انه منهي عنه لكن نهيه
يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل
فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع فان وضعه للملك لا للحل فانه تابع
فيه بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن
الخبائث يفيد القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة
المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر

غير بيع الشفيع

من قبل الشافعية

اما الربوا واما البيع بالشرط فان الاول منهي والثاني فاسد واما البيع بالخمر

المعصية هذا السؤال نقض القاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية
يقتضي قبحها فلا يجه ان يقال لانم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد
الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب النافض بطلان القاعدة وفي
المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السؤال المذكور ان يجعل ابتداء اشكال
تقديره ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان
النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه يفيد
الحكم شرعي فينتج ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة
وتوضيحه ان الطلاق في الحيض ليس منهيا لذاته فان الدليل قد دل
على ان قبح المجاورة ان الظهار لا يفيد حكما شرعيا موضوعا عنه بل يفيد
حكما شرعيا موزاجرا والمنهي في المنهي عنه افادة حكم شرعي موضوعا عنه
قلنا الذي لا يوجب ذلك نفسه اي لا يوجب الزنى بنفسه حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اي الزوج والاصول
كامهات النساء والاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم
ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر
مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطئ وهو واقع فجعلناه
موجبا لحرمة المصاهرة لا اذا بل بتبعية الولد وما بعلم في الخلقة يعتبر في

على هذا لا يكون المنع المذكور منعا للتبعية من غير تعرض في المتبوع مع انها اجزاء عيناه منه

عله

في علة صفة الاصل اي لما جعل الوطئ موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلقا
عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف صفات الاصل
كالتراب جعل خلقا عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية
ونحوها والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مغصوبا بل انما يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان
اي بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما ذكر بقوله لا يثبت الملك بالغصب
ولما ايجه ان يقال لانم انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان
ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب
عنه بقوله والمدبر ج 2 عن هو ملك المولى تحقيقا للضمان فانه ما لم يرجع عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق الجرية او هو اي الضمان الواجب
في مقابلة ملك العبد وهذا جواب آخر ثم اجاب عن استبلاء الكفار بقوله
واما الاستبلاء فما نهى لعصمة اموالنا يعني لانم انه لا دليل على كون
الاستبلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستبلاء على
المال المباح دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون
الشئ محرم التعرض محفظا لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة
في ذمتهم يعني لا التزام في من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام

فان قلت على تقدير الكفار اعتقاد في شرعنا قلت نعم فانه لا عدة لمتوفى عنها طلقها ذمي عند ابي حنيفة ان لو لم يكن معتقدا وجوب العدة اما لو اعتقد بوجب العدة فالالزام لان تزعمهم الفاسد اعتبار في شرعنا فلا يرد انا لا نلزمهم بما هو فرض في دينهم لانم ان العصمة غير ثابتة في ذمتهم بل يحد ويقتص عندنا منه

فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على العبيد سواء ولا يلزم
على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به لانا انما يلزم ذلك ان
لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال
حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان الاصل في
الرقاب الحظر لقوله ولقد كرمنا بني ادم فان المملوكية تنافي الكرامة
والاباحة يعارض فيكون منهيا لذاته فاتضح الفرق بينهما او ثابتة ما
دام محرزا وقد زال فسقط النهي يعني ان كلمة ان العصمة ثابتة في حق
الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز وانما انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا واما في حق
الاخرة فلا حتى يكون مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر
المعصية قبيح لمجاورته على ما بيناه من قبل فصل اختلفوا في ان
الامر بالشئ على هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المامور به ان
كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا يكون مكروها وكذا عدم ضد
المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ يدل
على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور النزاع فيه قبل اذا لم يفوت المقصود
نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة حظه لظاهر الامر والنهي فانه
مشابهة للمنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة وجه ان ايجاب المشابهة الثانية الندب مسلم واما ايجاب

كونه سنة

كونه سنة مؤكدة فمحل نظر فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله
ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما جاز ان يقال ان المعتدة
اذا تزوجت بزوج اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى
وتحتسب بما مضى من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول ان فعل لانها مامورة
بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل
ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم
واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجري الداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا
قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار
والرداء مندوبا والسجود على النجس لما بنسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت
المقصود حتى لو اعاده على الطهور وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل مفروض والتطهير عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا ومن هذه المسائل تفريعات على
ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة حكم الفروع **الركن**
الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح في الافعال
ما واظب عليه النبي عليه السلام غير واجب فان كان من العبادات فسنن

وعندنا ولا وجه لكلا يحنث

وجه تصاحبه التنوع

الهدى وان كان من العادات فمن الزوائد وفي الادلة ومو المراد
هنا ما صدر عن النبي ﷺ غير الكتاب من قول ومو الحديث وفعل وتقرير
بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصا بالمقصود بالبحث منها
بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة بينها وبين
الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها بالنبي ﷺ من كيفية
بانه بطريق التواتر وغيره وضبط ومو الانقطاع وحال الراوي وشرائطه
ومحل الخبر الذي مو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في
المبداء ومو السماع او المنتهى ومو التبليغ او الوسط ومو الضبط والقدح
فيه ومو الطعن وما يحقق الفعل وما يتعلق بمبدائها ومو الوحي سواء كان
تعلق السوابق كثيرا بمن قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض

فصل في الاتصال الخبر المسند الى الحس سمعا كان او غيره
لا بد من مذا اليقين لانه لو انتفى احد اطرافه على مسئلة عقلية لم يحصل
لنا اليقين حتى يقوم البرمان لا يخ من ان يكون رواية في كل درجة
لم تقل في عدد لانه قد يوجد ما ذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من
مراتب الرواية فلا يثبت التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور
جماعة لم تقل قوة ما لاختصاصه بالكثرة لا يحصى عددهم اى لا يدخل تحت
الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن
تواطؤهم اى توافقهم على الكذب لكثرتهم تتميم بما تقدم يفصح عن ذلك

قولهم لا تعين للكثرة المذكورة كما توهمه صاحب التنوير منه

قولهم انه لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لفوض
من الاغراض لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن
لعدم اشتراط التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة
الاولى لم يكتف بنقله بعد القرن الاول اذ يلزم ان لا يكون من المشهور
ما رواية من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن الاول ولم يكتف بنقله
بعد الدرجة الاولى اذ يلزم ان لا يكون منه ما رواية من الاحاد في
الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فتامل ولا يصير كذلك سواء كان
رواية في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد الدرجات فان الخبر
الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصرنا لا يصير مشهورا والاول متواتر
يوجب علم اليقين لان الانفاق على شئ مخترع مع تباين هممهم وطبا
يما يجزم العقل بانه لا يتفق والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمانينة حاصله
سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا والاصل
وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه
ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للنائم يقع له العلم عن غفلة عن
التامل في انه احاد والاصل وانما يفيد اى الخبر المشهور ذلك اى علم طمانينة
القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال
اصحاب الرسول عدم الصدق فيحصل الظن بمرتبة اصل النقل عن النبي ﷺ

من علمنا ظهور وجه العدول عن الايجاب الى الافادة منه

في التنقيح لكن اصحابنا لو سوا لم يفرقوا بين الكذب وظنا ما يحتمل فتامل منه

في التنقيح لانه لا يمكن المواضعة بناء على ان احاد الاصل والا يرد عليه ان في اعتبار المبنى المذكور غنى عن اعتبار المواضعة ثم ان العدد غير لازم في اصله والمواضعة تحقيقه منه

ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقية الامة بالقبول
فاوجب ما ذكرنا والثالث جزء الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يحصل
حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي ذكرنا
ان شاء الله تعالى وهي كافية في وجوب العمل دون العلم اليقيني وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدونه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا ولانه يوجب العمل
ولا عمل بدون العلم واما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون الطائفة يقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد التواتر
ولعل عنها للطلب الايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى ورد عليه ان المراد
الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين ويشهد
له ان المجتهد لا يلزم وجوب الحذر بخبر الواحد والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة
رضه وسلمان رضه في الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول
دون وجوبه وارسل الافراد الى الافادة لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وتفاصيل ذلك ان كانت احاد الا ان جملتها بلغت حد
التواتر او الشهرة وخبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من
الفروع ولان المدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي يندفع بالعدالة

وفيه نظر

فتبين ان الحكم ليس

فتبين ان الحكم ليس

ليس بمعصوم

وفيه نظر ولنا على ان الدلائل يعني الدلائل الا الالهية على وجوب العمل ومنع
لزوم العلم للعمل والمراد من العلم في الاية يعني قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ما يعم الجازم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا واما الاجماد
في احكام الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر
الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب فيفيد القطع وهو في الجمل والاصول ولانها يوجب عند القلب وهو
العمل فيكفي له خبر الواحد وفيه نظر لانه يجب ان لا يخص هذا باحكام الاخرة
بل يكون في سايرالاعتقاديات كذلك **فصل** الراوي اما موصوف
بالرواية او مجهول اي لم يوف الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون
معروفا بالفقه والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم
والعبادلة اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر رضه وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة
رضه وكونهم مجتهدين يقبل وافق القياس او لا وعن مالك ان القياس يقدم
عليه وهو قد لانه اي الحديث يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول
عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان
والكذب والقياس يحتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانه لا يتحقق
بيقينا الا بنص او اجماع وينتفي الاصل راجح على يحتمله وايضا على تقدير

اراد بالاعتقاديات ما لا
دون العمل كحديث المواجهة فانه
يفيد ما هو كذلك انتهى منه

لعبادلة المحدثين وهم ابن عمر وابن
عباس وابن الزبير وابن عمر وبن
العاص رضه لانه الا خيرين
منهم ليسا بمعروفين بالاجتهاد

تغيير لتوتر السبعة

في النسخة هكذا والا لزم التطويل بالتفريع
عند انضمام هذا اليه وعلى ان في الجواب
يقول مثل هذا يرد عليكم في ادلة العلم
وانا اجيبكم عنه بما يندفع به فيما ذكرتم منه
معارض في بعض ادلتنا كخبر الواحد

ثبوت العلة قطعا بحتمال ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم
او خصوصية الوقع مانعا فيكون نطق الاصل الى القياس اكثر
بالرواية فقط اى لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن
لا يشتهر به كابى هريرة وانس ابن مالك رضه او لا يكون كذلك رضه وبخ
فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق اخر وان خالف
جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفى الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد
من انسداد باب الراى ولمحافظتهم جانب الراى اطلق عليهم اصحاب الراى
وعلى غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا
قصر فقه الراوى لم يامن ان يذهب شئ من معانيه فيدخل شبهة زايدة
تخلف عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من صرية جمعة والمراد
الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب متنه لبظنها المشترى
كثير اللبن وكذلك المحفلة ومعنى ما روى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان
تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار
مثل الموصوف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لما قرأن

السكوت

ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما ناسب مجهول
العدالة والضبط لا مجهول الرواية ولذلك قبلوا ان من الجهالة كناية عن
الجهالة بالمعنى الاول وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل
ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها ملان ابن مرثد
ولم يسم لها مهرا ولم يدخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود
رضه ورفعه على رضه وقال ما تصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه كنى به
عن قلة الاحتياط حيث لم يتنزه البول وذلك ان من عادة العرب
الجلوس بجثيا فاذا بال يقع البال على عقبيه وهذا طعن من على رضه
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا
انه لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
فى الموت ولم يعمل به الشافعى لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب
الا بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاد
البضع سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان رد الكل
فهو منكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قيل انه مما قبله ابن عباس رضه
وقال به الحسن وعطاء والشعبى واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا
ان يجعل للاكثر حكم الكل انه عم لم يجعلها لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر رضه وغيره من الصحابة رضه فيه بحث وسيوان فاطمة
منعته لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة اصرح بذلك فى الاختيار ويؤيده

فى تعليل المسئلة الثانية
لا نفقة للناشزة

ما ورد في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثهما في سقوط النفقة الى
ثلث فلا وجه لعده من المنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حينئذ في السلف
كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رضه اذا وافق القياس لغلبة الصدق
في ذلك الزمان فقال عم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة
رضه والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث
فلا لغلبة الكذب فلهذا ای لاختلاف العلة على الوجه المذكور صح
عنده القضاء بظاهر العدالة ولم يصح عندهما **فصل** في شرائط
الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام ان الكافر
ربما يكون مستيقظا على مقصده ولهذا يمال القاضي عن عدالة الكافر
فشرط العدالة لاتغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر منافاته
وهو مقدر بالبلوغ على ما بيانی فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى
صدر الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي
وهذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه اي النقل بالمعنى
بخلاف الحديث ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
هذا الاخراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لان سبب كان وفيه ان
الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار

ولعله في التوضيح

الاعراب

الاعراب الذين لم يحقق تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير وكماله
ان ينضم الى هذا الوفور على ما مر او لم يبق على معاينة الشرعية اذ خ
يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الا
ستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر قدر ما لا يؤدي الى
الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فيقبل
ان من ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت العدالة دون من ابتلي بها من
غير اصرار وخبر المجهول في القرون الثلثة انما يقبل عندنا شهادة
البعض على نحو القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر سعى في هدم دين الاسلام تعصبا
فيرد خوفا من الوقوع في التهمة وهو نوعان ظهر بشهادة بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الان في اعتبارنا على سبيل التفصيل
حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا ای لاجل
ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب ان
يستوصف فيقال امؤكذا وكذا ای يسأله عن صفات الله تعالى يجب
ان يؤمن بها المؤمنون ويقال امؤكذلك ای اتشهد ان الله تعالى موصوف
بتلك الصفات واسأله عن الايمان ما هو وما صفته وعن النبي عم
فاذا قال نعم بكمل ايمانه وهذا معنى المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن
فاذا ثبت من الشرائط بقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او

هذا بخط ابي الوفاء افغاني ما مر ح في اصول البزدوي
وهو من املاء الشيخ عبد العزيز البخاري

في التوضيح فشهادة المستور وان كانت
مردودة ولا وجه لانها غير موجودة
عند فلا قائل بها وقالوا هذا اختلاف
عصر فان عصره او ان صدق وعصرها
او ان كذب فعلى هذا من ردت شهادته
بتهمة رواية لم تستوجب ايضا ومن لم
بتهمة رواية لم تتهم بالعكس شهادته
ايضا منه

لابد من هذا وقد اهمله صاحب التنقيح منه
ولا بأس به قوله فاذا قال نعم منه

تحدود اق قذف ثابتا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها يحتاج الى
تمييز زايد ينعدم بالرق ولاية كاملة تنعدم بالرق وينتقص بالانوثة
فان الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشاهد يلزم القاضي
القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له شيئا بل يلزم بالتزامه
اي يلزمه ما يلزم من الشرايع المنقولة بالتزامه لانه يلزمه اولا ثم يتعدى
منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو اي المنقول
اليه ولا يشترط بمثله اي بمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا
على الشاهد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم
الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس
هو الزاما على الغير قصدا فلذا يقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان
ورد الشهادة ابدا من غير الحد فبعد الولاية لا يقبل شهادة المقبول المحدود
في القذف وان كان عدلا لكن يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول
حديثه دون شهادته وقد ثبت عن اصحابه عم قبول الحديث عن الاعمى
والمراة كعايشة رض وهو عم قبل جبر بن وسلمان قبل ان يعتقا

فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو ظ
وباطن اما الظ فكالارسال الارسال ترك الاسناد وبان يقول الراوي
قال رسول الله بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله

والمرسل

طبقة ١٢ من الحنفية

والارسل منقطع عن رسول الله عم ظاهر العدم الاسناد الذي يحصل به
الاتصال لا باطنا لما ذكرنا في المتن من الدليل لان الدالة على قبول
المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يسند غيره او ان
يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان بعضد قول صحابي او ان يعضد
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل
للمجهول بصفات الراوي الذي يتوقف قبول الرواية على العلم بها ويقبل
عندنا وعند مالك رض لان الصحابة رض ارسلوا قال البراء ما كل ما
نحدثه سمعناه من رسول الله عم ولكنا لم نكن نكذب ولكن سمعنا
الاسناد اقوى من الارسال لما عد لواعنه ولان كلامنا في ارسال العدل
الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه فعدم ظن كذبه على الرسول
عم اولى فدل ارساله على ان الواسطة عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار
ما ذكر ان فعنى قاما ساد موقوف المسند لان الاصل اي الغالب انه اذا
وضع له الامر عم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه الى الغير لجهله
حاله اي يحمل ان فعل ذلك الغير الشيء الذي حمله سواي الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند ولا باس بالجهالة لان المرسل
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن اسند لان
الشافعي الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة تقبل مع الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه

من منا بان ما في التقويم من الفعل فتامل

غير تو بتبا التقويم توفيقا بين التحقيقين التقويم والمعلل منه

صاحب التقويم لعدم تنبهه لوجه الاسناد لا قال ما قال منه

الكذب منا بمعنى الافتراء ولذلك عدلي بعلى فلا دخل فيما ذكر بكونه المروي عنه ممن يجوز ان يكون منه

فائدة فرق بين دلالة الارسال على عدالة الواسطة وكون المرسل موثوقا بانه لا يرسل الا اذا روى عن عدل وهنا واضح وان خفي على صاحب التقويم

لم يقبل لان المعتاد كما قاله صاحب التقويم منه لانه قد يشتبه عرى العادة بذلك وكيفية الاتصال وبنده الى القول لا دخل لهذا في الارسال لعدم احاطة بالوجوه المخلص لكن الحال دالة على ثقة في ذلك المشار اليه منه

من الثقة ومرسل من دون مثولا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات
مرسله كما ردوا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع
الباطن فانما يعارضه الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض
لقوله تعالى اسكنوهن من الاية انما في السكنى فقط واما في النفقة فلان قوله تعالى
من وجدكم تحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وانفقوا عليهن
من وجدكم لا يقال انما ورد حديث فاطمة رواية الكذب والنسيان لا
لمعارضة الكتاب والا لما كان للقول بعرضه على الكتاب معنى لانا نقول
كذبت معنى لانه معارض بان يقال انما رد للمعارضة لا لتهمة الراوي ولا
لما كان لقوله لا يدع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجوب النفقة
فتدبر وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى واستشهدوا
الاية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين وحيث نقل الى ما ليس
بمذهب في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور
النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد لما
اوجب حضورهما ومنع ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر
في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رضي الله عنه
وكحديث المقراة فانه معارض لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه والاية واخباره لتقدم الكتاب
حتى يكون عامه وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا يسمح ذلك بهذا

ولا يزاد

ولا يزاد عليه اي لا يفسخ عام الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد بنصه
على ظاهر الكتاب لما صح عندنا بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه وقد دل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله تعالى وهو غير
منسوخ او ليس بحديث بل مفترى او جيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه
البعض عن المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا كيف يثبت به مسئلة
الاصول وورد بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما
تردد في صدوره عنه عم فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بمعارضة
الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر فصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على
المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر
مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء على عدم الاعتبار
لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا
لفوات وصفا يبوسة ولا نوعا اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كما
لحنطة المبلولة يبست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا
نوعا اخر لوجوه اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما بكونه

لتمر

لا بد من منع المقدمة في تمام المعارضة
القول المذكور وما يتوهم من تقرير صاحب
صاحب الشفية من معارضة كل من القولين
المذكورين مستقلا فليس بشئ منه

تغيير لتحريم النسيئة

ولا يزاد

شاذ في البلوى العام كحديث الجهر بالبسملة فانه لو وجد لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم الحاجة اليه ومن جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها فقد التزم مالا يلزم واما باعراض الصحابة رضي عنه كخبر الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا بدل على عدم ثبوته وفيه نظر ظهر اذ ان يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره واما بانتفصان في الناقل لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فبحث وعدم بعضها لا يثبت الا انتصال بخبر المستور الا في القرون الثلثة ثم بقبل الا في الصدر الاول لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم فيقبل وفي غيرها المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه وذيا في بيانه في فصل العوارض والمعنى الغافل والمغفل الذي هو الغفلة لا من غالب حاله اليقظة والساهي اي الذي لا يبال من السهو والخطاء والنسيان وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل رواياتهم للشرط المذكور اي لاعتبار ما في الراوي **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو بان يقرأ المحدث عليك او تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول وهو بالقراءة الرسول عم اعلى عند المحدثين وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم لانه كان ماموتا

عن السهو

عن التسهو يعني عن انوار عليه اما في غيره فلما ان دعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرات يكون المحافظة من الطرفين واذا قراءة المحدث لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقايم مقام الطالب فان الرسول عم كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا والمحدثون الاولون ان يقول حدثنا واخبرنا واخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحو هما والمناولة ان يعطيه كتابه سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجازة ويجوز ايضا اخبرا وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم لا يسامح فيه وفي تصحيح الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى وايضا فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر ينكر به لا امر يتبع به الا ضيق في جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلب عزيمة صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة واما مالم يسمع به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتمادا المقتدي على امامه وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه او

فصل

فصل

فصل

رجل معروف او مجهول والكتاب لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف
ان كان كتب بيده يقبل في الاحاديث ودواوين القضاء دون المجموع من
قطع القراطيس الا من التزوير وان لم يكن في يده يعمل في الاول اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون الثاني ولا يقبل في الصكوك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في انشاء بيعه وعند محمد يقبل في الصكوك
ايضا اذا علم بلا شك ان خطه لان الغلط فيه نادر ويأتي بخط رجل
معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا و
اما الخط المجهول فان علم انه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والتبينة
تامة وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ فانه لا يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها
ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عم فضيلة على الغير في نظم الكلام
واداء الزام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصد بغير عبارته
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاولى والتبرك بلفظه عم
اولى ودلالة الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالظاهر دعاؤه الى ما
ذكرنا ولعل عدم الوقوف على جميع ما اراده باللفظ لا يضر نقله بعضه بعد ما
علم ان مراده منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه عم مخصوص

بجوامع

بجوامع الكلم ومعنى الحديث في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فمنها ان
يكون اي منفتح المعنى بحيث لا شبهة يجوز للعالم باللغة ومنها ان ظاهر
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
ومنها ان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي
في المشترك احتمال التأويل وتأويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني لا
يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير عن احاطة مقاصده منه واما المجمل
والمتشابه فخارج عن البحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما حرفا ان
ان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيهما **فصل** في الطعن وهو
اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
به وحاكى حديث عائشة رضي الله عنها امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فانها بعد ما روته زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب
وفيه نظر لان غيبته لا يستلزم ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية
تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وحديث ابن عمر رفعه في رفع
اليدين في الركوع فان المجاهد قال صحبت ابن عمر ستين فلم ار
رفع يديه الا في بدء الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر
على ان صحبته كانت بعد الرواية فان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ
لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات اي عمل الراوي
ببعض محتملات ما رواه فانه رده منه للباقي بطريق التأويل

لا جرح لحديث ابن عباس رضه من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا يقتل
المرتد وان انكر ما جرحا لحديث عايشة رضه فان الزهري من رواته
وقد امكن لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين ومعنى ما روى ان
النبي عم صلى احدى العشايا فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين
فقال لرسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عم
كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك فد كان فاقبل على القوم وقالهم
ابو بكر رضه وعمر رضه فقال اصحيح ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى
ركعتين فقبل رواياتهما انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك
اولا وانما حكم على ظن انه اتم الصلوة فكان في حكم الناس ومن ذهب
الى ان كلام الناس ايضا يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم
الكلام في الصلوة قال فحرم الاسلام وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان
عم دكن فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي
ولم يرجع عن ذكره فابن هذا من ذاك ولان الحمل على نسيانه اولى من
تكذيب الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ممنوع
لجواز ان يكون سهوا او نسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا
رضه قال لعمر رضه اما تذكر حين كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب
اي تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال انما كان
يكفيك ضربان فلم يذكر عمر رضه فلم يقبل قوله ووجه

صاحب التقويم
التعرض واجبان
وقوله على
الجواب على
سبيل التسليم
فيه نظر لم يدفعه

التمسك بهذا ان عمارا عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضور عمر وهو
لم يتذكر ذلك فحالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون
مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود
وابي موسى الاشعري رضه فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال
عبد الله افلم نر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا
على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والشاهدان كان من الصحابي رضه
فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كحد الخمر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه
لم يعمل به عمر وعلي رضه ولا يكون مثل ذلك الحكم على ما لان مورد الحديث
كثير الوقوع بخلاف حديث القهقهة ونفى عمر رضه رجلا كان مسلما
ولذلك لم يجلده وايضا حلف والله لا انفي ابدا جانيا سمع لحوق الرجل
بالروم مرتدا ولو كان حدا لما حلف على تركه وفيما يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث التي تدون فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث
فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او بحروه
او رواية متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل
مسلم فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا
ويقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب
الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح

من اخرى فما يجوز الحلف فيه لا يقطع به لا يجوز ان يكون
الاول وان ظن ان الحلف فيه لا يقطع به

وموافق الخلاف ضابطا لذكر يقبل جرحه المبهم والافلا وان كان مفسرا
فان فسر بما جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من
اهل العداوة والمعصبة يكون جرحا والافلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وتحمل الحديث في الصغر
والاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك فبطلب تفصيله من اصول فخر الا
سلام **فصل** في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد
خبر الرسول وهو اما حقوق الله تعالى وهي ما العبادات او العقوبات والا
ولى بثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالا
خبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بتلك الشرائط
فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر
بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقينه من جهة العدول اذ في كثير من الاحوال
لا يحضر العدل عند الماء فمن اشترط العدالة في الخبر عن حاله حرج فلم يسقط
خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا اتمام التحري به بخلاف
امر الحديث فان الذين يتلقونه العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج
في اسقاط قول الفاسق والمستور عن الاعتبار فيه واما اخبار العتق
والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت
لا قوله فلا يجب التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته والكلام اي

العقوبات

العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف
لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت
العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة كحرمة
الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف
والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندنا
اي عند ابي حنيفة ومحمد لا تتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها
وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات
كالحدود والقياس القصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها
وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه كل ما ثبوتها
بحديث يرويه الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان الزام محض
لا بد فيه من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدو عند الامكان فلا يشترط فيها لا يمكن عرفا كشهادة القابلة
مع سائر شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثبوت بالوهن
والشبهات ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بهلال رمضان لها حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما بين

في البينة صيانة لحقوق العباد ولا يكن
ان الثابت بالنص مقدم على خلاف القياس منه

في الشرح لا تثبت الا بلفظ الشهادة ولا
يقوم مقامها خبر الواحد منه

ويكون خبر الواحد حجة في الاطلاق غير
مسلم اذ اريد بالاطلاق الخلوص عن
الشبهة وغير محل اذ اريد معنى اخر فتدبر
منه

فيه الزام كالوكالات والمضاربات والوسالات في الهدايا وما شبه
ذلك كالودايع والامانات يثبت خبر الواحد بشرط التميز والنجوى على
ما ذكر السرخسي في اصوله وكلام البزدوي فيه مضطرب وقد ذكر
في كتاب الاستحسان ولم يذكر في الجامع الصغير والوجه اشتراط العدم
الرجوع فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق و
الصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللغرور اللازمة ملحقا فان في اشتراط
البلوغ او الاسلام او العدالة في هذه الامور رعاية للجرح لان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد بهن الاشتغال والعدول من المسلمين لا يتبعون
دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطعام والبضاعة
فان ضررها غير لازمة فقد سبق ان امر الطعام والبضاعة لا يستتبعهم تليقه
من جهة العدول فقد ابان ان الغرور حاصلة في قبول خبر غير العدل
فيها وذكر هنا ان الغرور فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
اما في المعاملات فالغرور لازمة فلم يقبل خبر غير العدل فيه مطلقا
بل مع انضمام النجوى وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه
كقول الوكيل من حيث انه يبطل عليه في المستقبل الزام ومن حيث انه من
الموكل يتعرف فيه ليس بالزام وجه الحاد دون وفسخ الشركة لما ذكرنا
انفا وانكاح المولى البكر البالغة فانه من حيث انه يمكن لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه لا يمكن لها

فسخه ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير
العدل وان كان فضوليا بشرط العدد والعدالة على الاصح رعاية
للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقل بعد وجود سائر
الشرائط اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو غير مذكور
في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شرائط
الشهادة عندهما واما عند محمد فلا يشترط وانما فرق بين الوكيل والرسول
وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فيشتغل عبارتهما
بهما فلا يشترط فيهما ما شرط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي
وايضا قلما ينطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة
في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان مخالفة ظهور الكذب ولزوم الغرر
في الاولين اشد **فصل** في افعاله عليه السلام يعني الافعال التي تكون
عن قصد منها ما يقتدى به وهو محترم رفض فيه كنقض اليمين بتحريم الحلال
قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهباح ومستحب واجب فوض
الفرق بينها واضحه في الصلوة وباح وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به
او زلة وهي التي في الصفة بفعلها من غير قصد اليها او صادرة عنه
عن غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولا بد
ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به ليئلا يقتدى به في فعله
المطلق تفويض على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق

فسخ

ف صح

١٢٧

حلق عن قرينة متعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته
ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي
ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه
تلك الصفة والا اى وان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون
لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به وفي نقل هذا الاحتمال خلاف الظ
ولنا ان نعمل بالظ الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز
متيقن ولنا اتباعه لانه بعث ليقتدى بافعاله قال الله تعالى لابراهيم عم
اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب البعث فالاتباع له لازم حتى يقوم
دليل الصارف عنه من الاختصاص وكونه زلة او صادر عنه عن غفلة
وغير ذلك مسئلة ما يكن في ضننا قد يستحب في حقه عم بل يجب عليه
فعلها للجواز تاخير المغرب مكروه وقد روى انه عم صلاها عند مغيب
الشفق قال في البيتين وهو محمول عندنا على انه عم فعل ذلك لبيان امتداد
الوقت **فصل** في الوحي وهو ظ وباطن والاول ثلثة اقسام
ما يثبت بلسان الملك فهو في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه طعنه والقران
من هذا القبيل وما وضح له بالشان الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروح القلب
وهذا بستي خاطر الملك وما يبتدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان

اراه

اراه بنور من عنده كما قال ليحكم بين الناس بما اراك الله وكذا كتب في
مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والامام السرخسي
ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما ينال بالراي
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خط الوحي الظ لا غير لقوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى فانه يدل على ان كلها ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم
من الوحي ما هو الظ ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الاعتماد العجز
عما لا يحتمله ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بهما مطلقا
والمختار عندنا انه عم مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة
يعمل بالراي للعموم الاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا فانه اوجب الاجتهاد عليه
عم السلام وحكم داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش غنم
القوم والنفش الانتشار بالليل ذكر صاحب الكشاف والقصة موقوفة
يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالوقف ولو قوعه عنه عم
حيث قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان
الخثعمية قال يا رسول ان فريضة الخ ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يتمسك على الراحلة افتجزئ ان احج عنه فقال عم ارايت لو
كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله
احق ان يقبل وقال رايت لو تمضمضت بماء الحديث روى ان

عرضه سئال النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مجته اكان بضرك لكن فيهما اى فى ما بين الغضبين يجال ان يقال
انه عم علمه بالوحى الآانه بينه بطريق القياس لكونه موافقا له توبيا
الى الفهم ولانه عم عالم بعلل النصوص فيلزمه العمل فى صون الوحى
الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عم شاور اصحابه رضه
فى كثير من الحوادث فاخذ من اسارى بدر برای ابى بكر حيث قال
فيهم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية
تقوى بها اصحابك وكان ذلك موالذى عنه عم فخير اصحابه فاخذوا
الفداء فنزل قوله تعالى ما كان للنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض
يريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب اليم اى لولا حكم الله بسبق موانه
لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء فى الاجتهاد لان قتلهم كان اعز
للاسلام وابيب لمن فداءهم واقل بشوكتهم روى انه عم قال لو نزل
العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ رضه لانهما اشارا بالاثخان
وللاية تاويلات اخر نذكرها فى باب الاجتهاد باذن الله تعالى وهذا ذلك كثير
منها ما روى ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين
شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
رضه اليه فقالا ان كان هذا من وحى فسمعا وطاعة وان كان عن راى

فلا نطيعهم

لا يوجد هذه الضميمة فى تمام النسخ وهذا هو الصحيح

فى نسخة بخط المتقدمين

فلا نطيعهم الا السيف وقال عم اتى رايت العرب قد رمتكم عن قوس
واحدة فاردت ان اخرجهم عنكم فاذا ابتغم فذاك واذا جاز له عم العمل
برای غيره فبرايه اولى لانه اقوى ولما كان عم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه
به ايضا وحيا لانقطاعه عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول
بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى واجتهاد عم لا يحتمل الخطاء
كحكمه مع ذكر الوحى الظاهر لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا
لبقاء اى لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء اى الوحى الباطن وهو الكتاب
يحتمل الخطاء فى حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اى وان لم يحتمله بقاء
اى وان لم يحتمل القرار عليه فتقرر على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع
الذى سند الاجتهاد وبهذا خرج الجواب عن اسئلة الملحدة فتدبر

فصل

فى شرايع من قبلنا مذهبنا فيها يقوم الدليل على النسخ
عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند
البعض لا لقوله تعالى جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرايع
المباينة للخصوص اراد الخصوص بزمان الا بدليل بدل على ان الكتابع
للاول كلوط لابراهيم وهارون لموسى عم كما كان فى المكان اى كما كان
الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم فى اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى عم فيما ارسل اليهم وماذكر وا من السبط والقبط من الخصوص
فقد ذكر فى اصول الدين وكلامنا فى فروعه وعند البعض يدل على انها شرعة

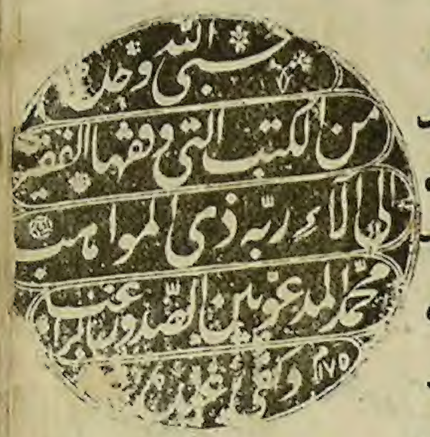
من السبط والقبط منه

الا ما تمسكوا به ؛

لما لنقوله تعالى اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث
بخصوصه فيثبت على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم والله لو كان
موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم بعيث
المتاخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولعل
هذا مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة العامة وما ذكر واجز مختص
بالاصول بل في الجميع رد لما ذكر الوزن الاول الكل وما ورد عليه ان
بعض احكامهم مخالفة لشرعنا فلا تقتدي به ويكون مجرد الا معهد فائدة
دفعه بقوله والنسخ ليس بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته
ارتفع ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم
والمذهب عندنا هذا لكن لم يبق الا عقاد على كيفيتهم للنحو ف شرطنا
ان يقضي الله تعالى علينا من غير انكار **فصل** في منع المعتزلة
تفويض الحكم الى راي النبي عم او العالم اي لا يجوز ان يقول الله تعالى
للحاكم للنبي عم او العالم احكم بما شئت لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة
لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا
ولو فوض الحكم الى راي البعض فربما حكم بما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة
باختيار لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار فلنا الاصل الذي بيننا وبينكم
عليه وهو ان شريعة الحكم لتحصيل المصالح وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون اختيار فيما فوض الحكم الى راية امارة المصلحة وكاشفا عنها

بان لا

بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر وعندنا موجبا بن لعدم المانع
وجزم بوقوعه موسى بن عمران ومعه واحد من علماء هذه الامة لقوله عم
بعدما قيل النضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها امحمد
ولانت كل نجيبة من فحلها والفحل فحل موطن ما كان ضرك لو منننت وربما
من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قلت اي لو سمعت شعرها
ما قتلت اباه وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله
بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقوله عم في جواب الاقرع بن
الحابس حين قال عم يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل
عام لو قلت ذلك لوجب وهذا ايضا يدل على ان الحجاب الخ كان بمشيته
عم وظاهر بما منها ان النبي عم قال ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا يختلى خلالها ولا يعضد شجرها فقال ابن عباس رضه فقال
يا رسول الله الا الاذخر فقال عم الا الاذخر وهذا ايضا يدل
على التفويض الى رايه عم وقالوا في جواب ما ذكر لعلها اي لعل تلك
الصور الدالة على التفويض ثبت بنصوص مخصصة للاستثناء مثل ان
اوحي اليه قبل فتح النضر اقتله الا ان ينشد ابنته الخ جاز لكن الواقع
واوحي اليه ان اكتب الخ الى الناس مرة الا ان يسال عنك الاقرع فانه
الخ جاز لكن ان تقول لكل سنة وقس على ذلك نظائرها وكذا يحتمل ان يكون
استثناء الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف الشافعي



في هذه المسئلة لانه لم يقف على ما يصلح دليلا على شئ من الطرفين والظ
من سؤال عثمان رض وجواب الرسول عم في تقسيم سهم ذوي القربى منه
الوقوع روى عن جبير بن مطعم رض لما قسم رسول الله عم سهم ذوي
القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتينا انا وعثمان فقلنا يا رسول
الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ارايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وهم بنو عبد الشمس وابن نوفل
وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال عم انهم لم يفارقوني في جا
هلية ولا الاسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد وشبك
بين اصابعه ولا عند عثمان وجبير رض ان التقسيم بمشيئته عم لما
ساغ لهما السؤال ولو اخطاء في اعتقاده مما دكن لما جاز تقريره
عم بالسكوت عند بيان فساده **فصل** في تقليد الصحابي رض
يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا اعلمين اخر زبه مثل سكوت ابن عباس
رض في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل
فيما ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف
في غير هما ومو ما لم يعلم فيه الاختلاف والاتفاق فعند ان فو لا يجب
لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاحتجاج به وسائر المجتهدين
سواء قال الشافعي في القديم في قول الصحابي حجة ان انتشر ولم
تخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر ومو المختار

كذا في

كذا في شرح المنهاج لاطلاق قوله لكن فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقبل
للعموم لان الاحتجاج بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابي لا بعدم
اختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير البني عم يحتمل الخطاء
بقاء مذاهب الخطاء واما على راي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني
والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطاء اصلا
وعند ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان
الغالب في اقوالهم السماع من حضرة الرسالة واجتهادهم اقرب الى الصواب
لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم اختصوا بالبحث في الدين وبركة صحبة
البني عم والكون في خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر رض
خاصة لقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر هذا على ما ذكر
في شرح المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد
الخلفاء الراشدين رض وامثالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والتدليس لان الفرض
بالرأي منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسلوك في مسلكهم في الاجتهاد
افتداء جواب عن الاحتجاج بقوله عم اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء
الشبيه بمثابعتهما في البين والتباسه لان المذهب والا لكان تقليد
بعض الصحابة بعضها واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الا

قوله صاحب التوضيح
انه ذكر في اصول الفقه ان الاصل ان كل مجتهد فيه مصيب وهو ان
الخطاء والصواب عنده امر اضافي بالنسبة الى الادلة فما كان صوابا
بالنسبة الى دليل قد يكون خطاء بالنسبة الى دليل اقوى منه
اجتهاده وهم لا يجتمعان منه

قوله صاحب التوضيح قد ذكر اختلاف المذهب
الاول بالسنة والثاني بالمعتزلة منه

من هنا ينبغي ما في آخر نسخة صاحب التوضيح في
الخلل منه

هذا الوجه في الجواب عنه وما في النسخة
مخطوطة فتأمل منه

الاصحيح بقوله رضي الله عنه اقتدوا بالذين من بعدي الخ واما الثاني فلا خلاف
في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع
الصحابة رضي الله عنهم لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصر هم وسوغوا له الاجتهاد والمخالفة معهم
في الفتوى والحكم بخلاف رايهم فقد صاروا كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهاد
الرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه
لان شرط انعقاد الاجماع في ذلك العصر تحالفه وقد ثبت ان عمر وعليا
رضي الله عنهما سيرا بحكم القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما قلده التحكيم
برأيه وقد روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تعالى
فان لم تجد فاجتهد برايك وقد صح ان عليا رضي الله عنه حاكم اليه وقضى عليه
بخلاف رأيه حيث رد شهادة الحسن رضي الله عنه وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول
شهادة الولد للوالد وابن عباس رضي الله عنه رجع الى قول مسروق في النذر
بذبح الولد فاوجب شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد عليه السلام في عصر ظرف للاتفاق مضى عليه زمان ما قل او كثر لا على امر ديني
اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فخرج بهذا غير الديني والديني
القطعي من العقليات والحسيات والظني من الحسيات لان هذه يعبر بالتفاوت
على الاخبار عنه اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي

يصير

يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي الاقسام واطلق
ابن الحاجب وغيره لام بعد الشرعي وغيره حتى يجيء اتباع اجماع المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر
شرعي ديني فلا وجه للعدول عن الخصوص الى العموم والا فلا معنى للوجوب
ومن قيد بالشرعي واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب
والبحث منافي امورا لاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت
اما الكلام منهم او بعلمهم به فيما يكون من بابه والرخصة ان يتكلم البعض
او يعمل به وسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى من التامل ان
مثل هذا الاجماع وبسمى الاجماع السكوتي لا يكون حجة وان كان
من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت
الاجماع بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عندنا
اشار بعض الصحابة رضي الله عنهم بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال اري ان يقسم بين المسلمين وروي
حديثا في ذلك فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى
شافهه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاور هم
في املاص المغيبة التي بعث اليهما فرعت فاشاروا بان لا غرم فقالوا انما
انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلى [illegible] فلما
سأله قال اري عليك الغرة فلم يكن سكوتهم دليلا ولانه اي وان سكوت

البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضه حين اظهر الخلاف في
مسئلة العول بعد موت عمر رضه ما منعك ان تخبر عمر رضه بقولك في العول
وفي تزويج الزايغ سلا انكرته في زمن عمر رضه فقال هيبته قال كنت
صبيا وكان عمر رضه مهيبا فهبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم
اظهار ما هو الحق عنده الى ان ينقضي عصر عمر رضه على انه كان يقدمه ويعوه
في الشورى مع الكبار من الصحابة رضه وكان يقول له غصت يا غواص
ثلثة اوجهها من احزم ولانه قد يكون للتامل وهي من الاسباب
المانعة للاظهار كما تعتاد حينئذ كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا او اعظم
قدرا او وفر علما واستوار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل منتفد
غير معتاد وانما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم واذا
كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدول لم تقل والصحابة لعدم
اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك فاما علي رضه فانما سكت مراعيا شرط
الصيانة عن الفوت حيث لم تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذلك
جايز تعظيما للشيخين وحديث ابن عباس رضه غير صحيح ولقد احسن
من قال ومتى كان التامل بين في نفسه من عمر رضه في اظهار الحق مع قوله
عم ابنما وارى الحق فمر معه وكان اليمن واسرع قبولا للحق من غيره ولما
شرطنا مضي مدة التامل لم يبق وجه لما قيل انه قد يكون للتامل واما
احتمال ان يكون السكون لامر اخر فقد انتفى بالاوجه الذفاعه حيث

قال

قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعجز في الرخصة انما هو السكوت
قبل استوار الخلاف **مسئلة** اذا اختلف الصحابة رضه في حادثة
على قولين او اقاويل يحصون يكون اجماعا على نفي قول اخر عندنا لان
الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث فيه قولا اخر برايه وكذا
في غير الصحابة رضه عند بعض مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة
وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم من الفضل والسابقة مثال ما ذكروا انهم
اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كالاب
للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض
لا فسخ في شئ منها وعند البعض في الفسخ ثابت في كل منها فالقول
بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في غير الحاج من غير السبيلين
فعند البعض الواجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة
فشمول العدم او الوجوب قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج
من غير السبيلين ناقض عندنا لامس المراة وعندان فمس ناقض

دون الزوج فشمول الوجوه او العدم قولان ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعند الحنفية الكيل او الوزن مع الجنس وعند الشافعي
الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار
او النقد مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد وقال بعض
المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصوم فان الا
وليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالف اجماعا لان الواجب
انما بعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك
وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخ اتفاقا
الزيدان واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فان كل
صور منها بسبب المخالفة مذهب احد لا لمخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا
مردودا يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا اخر في خلافية ان يوافقه في سائر
الخلافيات وهذا باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود رضي
ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحرم
يجب عليه الجزاء وهذا ظاهر ولم يقل احد بان المجموع المركب من القولين المذكورين
منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عند محمد بثبوت الكل واما عند غيره
فلانتفاء الاول وتظاهر هذا اكثر من ان يخفى وبالجملة التفصيل المذكور
اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر المتامل ان القول

الثالث

الثالث مما يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس
على الاصول التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الحكم من ان
القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به
لانه ادعاء بط لانا لا نلتزم بثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين يجمع
عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال
لقمان بعكس هذا وكذا في الباقي مثلا الاجماع على وجوب غسل
المجوح لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة
الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطرفين مما يجب
اجماعا كيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غايته ما في الامرين
وكيت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل
ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر فوظ انه لا يلزم
منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد
مع الاخ لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل
الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى
ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس
اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا لم اذ لم يقع اتفاق

لم يقل في العلة لان الجنس شرط
محض عند الشافعي منه

الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس وعدم القول بالفصل واى اشتهار
فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يتمسك حديث
يصلح المرام للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلانه عنده وعندنا كما
يقال الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا
او لا وعلى الاول يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وعلى الثانى ايضا
يكون ثابتا بيانه والا يلزم عدم البثوت فيهما وهو مستلزم اجماعا وهذا
لا يفيد حقية الوجوب فى الحلى لكن يفيد الزام الشافعى بناء على انه لا
يقول بصحة العدمين واعلم ان الضابط فى تميز صور يلزم فيها بطلان
الاجماع عما صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا يشتركان فى امر
واحد هو حكم شرعى فاحد القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا
فى ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا
يكون حكما شرعيا فاحد القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع
وعند تعذر هذا الضابط لا بد من النظر فى ان اى موضع يشترك فيه القولان
فى حكم واحد شرعى واى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك فقول المختلف
فيه قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى مسئلة
العدة والجمع الاخت وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسئلة
الربوا فلا يبطل القول الاخر وقد يكون بحيث يمكن ان
يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين امرين

وفى

وفى ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين
فان القولين بشركان فى اثبات نسب الولد من احدهما وفى ان البثوت
من احدهما ينافى البثوت من الاخر حكم الشرع فاحد اث القول الثالث
بط سواء كان قولا بشمول الوجود اعنى بثوت النسب منهما جميعا او
بشمول العدم اعنى عدم بثوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق
مما حكم به الشرع كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان
على وجوب التطهير اعنى الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعنى
كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافى
وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعنى عدم
وجوب شئ منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول
الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الا
جماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان فى حكم واحد شرعى
كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الكل
وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بالكل من محل واحد فاختلاف
القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت
الحكم فى صون معينة وعدم بثوته فى الصون الاخرى والاخر قائلا بالعكس
كقولنا بالانتقاض بالخارج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول
الشافعى بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله لا يكون

هذا امر اعتبارى جزئى بان ذهب
الى ان ثابت فى شئ دون شئ
فاذا ثبت كان فى شئ دون شئ
يثبت النسب من الاول فعند الاخرين
فاذا ثبت من الاول فعند الاخرين
عنه لا يثبت فى شئ دون شئ
فاذا قول الاخر ما يبقى منه
لم يقل عندنا
لانه قول موجوه
عنه لا فى شئ دون شئ
فاذا قول الاخر ما يبقى منه

ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه كان يكون احدهما قابلا بالثبوت في
الصدر ثاني وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى
شمول العدم ويسمى هذا عدم التقابل بالفصل والاجماع المركب اعم
من هذا فان اتفق الشمول لان على حكم واحد شرعي كنسوبة الاب والجد في
الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز
الضحي ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قابلا
بالثبوت في احدى الصدريتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قابلا بما
الثبوت في كلتا الصدريتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صون بعينها
او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صون بعينها فيكون القول
الثالث ابطالا للجميع على مسئلة الصاق في الكعبة نفلا وفرضا وجعل
هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني بيان ان ليس
المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وباكثر ان لا
يشتركا فيه فان كلا منهما جائز عندنا والاول جائز دون الثاني عند ان
جواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او بجواز الثاني دون
الاول خلاف الاجماع وبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك
عندنا دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق
عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الاول دون الثاني خلاف الاجماع
هذا غاية البيان ليس قرة قراء عباده واما الثالث فمن اعلة من يعتد

به الاجماع

به الاجماع واهله مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث
التهمة ويسقط العدالة وصاحب العدالة البدعة يدعو الناس اليها
فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او الثقة
يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان واقرا
الفعل عالما بقبحه ما يلزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب
وان لم يكن واقرا الفعل كان سببها اذ السفيه غفلة واضطرابه كله
على ما يخالف العقل لعلة التماثل وكذا المجنون وهو عدم المبالاة فالمنع
الماجن من يعلم الناس الجهل واما عامة الناس فيهما لا يحتاج الى التراي
اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد
كتفاق التوأمان واتباع التابعين داخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس
المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكون الماجن
بناء على تخالف واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق عليه
حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام الغفلة عنه قال المخالفة فيه لكونه
من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الرأي اي لا يكون سنده موجبا
للقطع بل يحصر القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد
بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع
بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق
في هذا النوع وبعض الناس فقوا الاجماع بالصحابة رضي الله عنهم لانهم هم الاصول

بين به الاجماع وهو ما يكون بعد
بين به الاجماع وهو ما يكون بعد منه

بين به الاجماع وهو الذي لا يحتاج الى الرأي
بين به الاجماع وهو الذي لا يحتاج الى الرأي منه

هكذا ابتدأ في هذا المقام
ولا يخفى ان كثرة اصحاب التوقيف فيه من الخلل
فتأمل منه

في التوقيف فيه ما لا يخفى
في التوقيف فيه ما لا يخفى منه

في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله عم لانهم صحبوه وسمعوا منه
علم التنزيل والتاويل والبعض بعترته عم لطهارتهم عن الرجس بالنص
وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء
احسن والبعض باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها
والخطاء حيث قلنا من هذه الامور زائدين على الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بمن مضى لانا لم نقل ان الخطاء الاجتهادي
رجس وحيث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في قوله
عم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي
احد من هذه لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة رضه والمخالف
واحد في مقابلة الجمع الكثير عندنا ماذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال
السرخسي في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد
اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع
بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رضه للصحابة رضه في زوج وابوين
وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد
وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس
رضه في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضه لم يسوغوا له
هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امامة مطلقة احترازا
عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وسائر فرق الضلالة فان المطلق ينصرف

فتبين الجمع بينهما

مسئلة

الى الكمال

الكمال والكامل من الائمة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله
وهم اهل السنة والجماعة واما الثالث اي جميع من هو من اهل السنة
الاجتهاد في وقت نزول الحادثة ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين
في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يصير
حجة بعد الرجوع وقبل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه لحق الا
جماع فلا يعتبر نوعلم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة
شرط البعض كونه اي كون الاجماع في مسئلة يجتهد فيها السلف
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما
اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان في تصحيح هذا الاجماح
تضليل بعض السلف رضه والمحال عدم اشتراطه قال شمس الائمة الحلو
ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد
بطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضه ثم اتفق من بعدهم على انه
لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي
حنيفة وابي يوسف ينفذ قضاء القاضي لشبهة الاختلاف فيه وقال
الامام السرخسي والاوجه عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا
للدليل الذي دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ
قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فان مثل هذا مما لا
يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد وليلة كان دليلا

لعدم انفاذ القضاء من هذا ما كان الشرط بعض
منه وبفقد من هذا ما كان الشرط بعض

كلنه لم يبق لان حدث دليل اقوى وهو الاجماع ولا دليل في الاجماع
الا الحاق على بطلان الدليل الذي بني المقرون بشرايطه كما اذا انزل نص
بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل ان اريد به بالنسبة الى الضلال
الخطاء في الدليل ولا فساد فيه اي فيما ذكر من لزوم التضليل ان اريد به
الخطاء في الحكم لان الحكم الحق واحد فعند الاختلاف لابد من الضلال
واما الرابع فمن حكم وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اي
الحكم الذي يثبت بقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول
عم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انكم اعلم
بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا
ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس والا فان فقد القيد
الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثاني ففيه خلاف لقوله تعا ويتبع غير
سبيل المؤمنين اول الاية ومن يشاقق الرسول اخرها قوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المخالفة
والاتباع والا لم يكن لضم الاول وجه اذ لا يضم للباح الى حرام في
الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع
غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير
سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالتكذيب

بالتسليم

بالسبيل حقيقته وهو الطريق الذي يمشى فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي
يتبعه لان اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة
الرسول اي مخالفته حكما اذ القياس ايضا مستند الى نص وفيه يلزم التكرار
فيجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكون صحة العطف
لتغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف
بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصص له بما يثبت اتباعه الرسول
به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار
وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار وقوله تعا كنتم خير امة
الاية والجزئية يستلزم الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان
ضلالا لقوله تعا فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالة
لا يكون خير الامم على انه تعا وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فاذا اجمعوا على النهي عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فثبت ان اجماعهم
حجة وقوله تعا وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه
قوله تعا قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست ثابتة
لكل واحد منها فتثبت للمجموع وفيه نظر وكل الفضايل بل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضايل الحكمة وهي نتيجة القوة
العقلية المتوسطة بين الجربزة والبلاهة والعفة وهي نتيجة تهذيب
القوة الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والشجاعة وهي نتيجة

تهذيب الفروع الفضيلية المتوسطة بين النهود والجبن ثم التوسط في
هذا المجموع هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة وقوله عم لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عنا لله حسن
منه من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق
مجتهدي عصر واحد حجة قطعية كبست بقوته وما ذكر من اخبار الاحاد لم
يكن متواتر المعنى بمنزلة شجاعة على رضه والاجماع دليل قاطع فلا بد له
من دليل قطعي الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول
الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
محملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث تحتاج بين بقرع الوحي فيجب ان
يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن
للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين
منهم فاقتة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط للمجتهدين وح اما
ان يستنبطه قطعا وبعضا كل مجتهد وهو باطل بما بينهم من الاختلاف او
جميع المجتهدين وهو باطل لعدم الغائبين فتعين استنباط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب
ان يعتبر عصر واحد وفي لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع
المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب
اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير دلائل

ان يقول

ان التقرير حاصل ولا وجه لـ

ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية
اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه
واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين
وهو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا اورد احكم كل حادثة في القرآن والكان قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة
المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي قرع وامروا
اقوامهم به يجب بقوله فانتفاؤهم صادرة على الحكم فلا يجوز المخالفة
بعد ذلك لما ذكرنا وللقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه
طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
ضع لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح
ما ذكر لزم ان يكون قول كل مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غير حجة قطعية
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث ان قوله تعالى واطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا الامر ان كانوا هم المجتهدون
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم
من الاحكام يجب عليهم السؤال عنه اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سئلوهم واتفقوا على الجواب يجب
القبول والا لم يكن في السؤال فايدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك

في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويدل على هذا الوجه جميع ما مر على الكل
والرابع ان قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على ان
لا يلقي في قلوب قوم من العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم
الاضلال بالجاء لا اكثر بعد الهداية الى الايمان او كثيرا ما يقع
الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال
والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع
الاضلال من الله تعالى وايضا اجرى على ظاهره لزم ان الاتفاق
جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر
والخامس ان قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد
افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر
لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل ولقائل
ان يقول ليس معنى الالهام التجويز والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا
اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بمجموع المجتهدين من امة محمد عم
في عصر والسادس ان اجماع العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد
اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار
بانهم قد وصلوا الى ما يدل على الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب
لان المخبرين بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية

الكثرة

الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور بقي النص من الشارع
فصار كانه كل واحد قال وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه
حجة قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواترة المعنى وما ندعي
كونه حجة اخص من الاجماع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم
المجتهدون من اهل المدينة او العترة بخلاف اجماع اهل المدينة او
العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد
من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص
ولا يدل او لهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول
الامام المعصوم فالجواب ان يقال الى او افاق علماء السنة والجماعة
والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع على مراتب اجماع
الصحابة رض وهو بمنزلة الخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم
فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة وهو بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده ثم
اجماع فيما روي خلافهم فلذكر كما ذكر لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده
فهذا اجماع مختلف فيه والاجماع الذي بحثنا ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز البدل في عصر واحد وفي
عصرين كما اذا اجمع المؤمنون الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رض ثم
اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه وهذا من قبيل البدل لا الرأي

كما في رجوع المجتهد المخصوص عن قياس خرجا من قبل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وكونه حجة ليس من قبيل السنن بل لعصمة كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع ومن قال ذلك لانه يجوز ان يثبت به الحكم الذي ثبت بالاجماع فيوهن الله كما اصل الاجماع بالاجماع على خلافه وما بقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك واما الذي مس فخ السند وان نقل جميعها في بحث واحد لاشتراكهما في البيتية فان الاول لبيس لثبوت الاجماع والثاني لبيس لظهور ان يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لابد من قطع لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي فنقول اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع لغوا اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ الثابت ليس بمقصود اصلي واما الناقل حكما ذكر نا في السند نقل الاجماع البتة فقد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل المذكور

الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم وبالفارسية ماذكرنا هو لغة تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف اهل

هذا الفن

هذا الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس العلة متخذة بحسب النوع لا تدرك بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا يثبت الحكم في الفرع فلا يكون بالعلة الظاهرة كما هو مذهب الشافعي قياسا قال في الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجود فيه ثم قال اما الحكم الثابت بتعليل المنصوص فتعدية حكم النص لا ما لا نص فيه يثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا فرع في ان العلة ان العلم بها ركن والتعدية حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعدية اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثباته فيه معلل بالقياس والمعلول لابد ان يكون خارجا عن العلة وعلة اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهواى القياس يفيد غلبة الظن اراد ظن المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص والاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على انه لا عبرة للمعقول اصلا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لان الاحكام الشرعية ولا في غيرها وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات لامتناعه

في النسخ جعلوا العلة لا يبدان يكون موجبا ولا موجبا لم يستقم

في النسخ لا يثبت الحكم هو الله ولا موجبا لم يستقم فوله وهذا ما قالوا لم يستقم

المجتهد ان يجعل العلة بالقياس شرعا وقال القفال من الاشاعرة وابو الحسين المعتزلي يجب العمل به عقلا وجب سمعا وقال الغزالي والفخر الرازي والآمدي يجب العمل به عقلا ان لم يكن في النص ما يدل على ان العلة منصوصة والا فلا وهو الحق

الكرخي والفقهاء وابو بكر الصيرفي والقاضي ابو زيد والشافعي رحمهم الله في جميع الشرايع وهو الحق

المنصوص عليها وقال الشيعة العلة في الاحكام التي يمكن تعليلها هي المؤثرة بذاتها وقال بعض المعتزلة هي المؤثرة بجعل الله تعالى

في شرعنا خاصة وقال بعض شرعنا هي المؤثرة بجعل الله تعالى في الجميع بين المختلفات والفرق بين الثلاثة ظاهر

عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني
واشار الى دليله بقوله لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فيكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ويرد عليه
انه ان اريد ان كل حكم مستفاد منه بغير نظر واجتهاد فلا يتم التعريب بل
الاقرب ان يكون النص المذكور حجة عليهم لانهم وقوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
وان كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة
لان قوله ولا حبة بجر ومعطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب وما
يسقط من ورقة الا يعلمها فلا استدلال وان حمل قراءة الرفع على الا
بتداء دون العطف على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج
الى الجواب الآتي وكيف على انه لو صح تمسكهم بذلك لزم ان لا يكون غير
القرآن حجة ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها
الله وقوله عم لم ينزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا
واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والا
ضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد
دعينا اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الاية فكل مطعوم يوجد فيما اوحي اليه عم متلوا كان او غير

متلو

متلو ما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما
لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان
القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة بينة وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال الينا وسواء اثبات الحكم تعرف
في حقه تعالى فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة
كالشهادة ان لم يخرم عن الاثبات بقطع ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به
ههنا المحكوم به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات
من اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف
امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها جواب عن سؤال مقدر وهو ان
من الاشياء ما يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض
الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن
في حقوق العباد وهي ما يدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس
فيما يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار فطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس
او العقل اما بالاستفاضة او بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار المستفاد
من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار محمول على الانتفاع بالعيون الحالية يدل عليه
سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر
محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولان قوله تعالى فاعتبروا يا

جواب عن تمسك القايسين بما ذكر

جواب عن تمسك القايسين

وهو معنى قوله في الكتاب
الا ان يقال منه

لم يتعلق البيان القطعي كما قاله صاحب
التقويم كيلا يتعقب بالنقض الاول
والتخصيص فانه فان كان قطعيا لكن
البيان به ليس بقطعي منه

يا اولى الابصار والاعتبار وهو النظر في نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد وهذا الخطاب يعم فانه يشمل الاصل الذي يرد اليه النظير عبرة وهذا يشمل الانتقاط والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للانتقاط فيدل على الانتقاط عبارة وعلى القياس اشارة ويلزمنا ان الاعتبار هو الانتقاط ولا شمول له للقياس لغة فلا يثبت له اشارة ولكن يثبت القياس وطريقها في هذه الصورة ان في النص ان الله تعالى سلط قوما بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثله كما ان السبب للتاثير يترتب عليه مثله في الجزاء ولما ادخل فاء التعقيب على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالانتقاط علة لوجوب الانتقاط وانما تكون علة له باعتبار قضية كلية اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها ان الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد فنظره ان نظر القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم الخطة بالخطة بالنصب اي يبعوا الخطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما

يصرف في قوله فرهان مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اي الامر منصرف الى رعاية الوصف ومن واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا ليكون منه الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي في القدر المتحد في الجنس وقد الشيء مبلغه لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل بوا اي الفضل على القدر لانه فضل حال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما ثبت المساواة صورة ومعنى واذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها في الحنطة والذهب وايضا حديث معاذ رضه عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله عم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي انزل وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وجواز ذلك لمعاذ رضه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره دلالة والحديث المذكور من المشاهير التي ثبت بها الاصول وقد رد بنا ما روي قياس عن النبي عم في افراد كن السنة وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين وهذا حديث قبلة الصايم انما ذكر على وجه التاييد دون الاستقلال في الاستدلال لان المروي عنه عم فيه لم يبلغ حد

التواتر وليس بمنزلة ما روى في شجاعة علي رضه وجوده وعلم الصحابة
رضه به اى بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر من ان يخفى الا انه لم يبلغ حد
الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك لم نجعله دليلا
مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلائل المذكورة على نفي القياس وقال
ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان با
للفظ والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص والاعلى
حكم المقيس بطريق البيان وهذا لا ينافي كون القياس مظهرا واما
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شئ يكون كائنا في
الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم في المقيس من قبيل الكائن في
اى في العلم بالقياس تعظيم شان الكتاب والعلم به لفظا ومعنى حيث
اعتبر نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقد واعرضوا عن اعتبار فحواه وانكار عموم القياس
بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والتمسك بالا
صل اى بالاستصحاب لا يجدي في الاثبات انما قال في الاثبات لانه يجدي
في الدفع فانه حجة فيه فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجوه مكة وعدم بحر
من يذبح مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل في الموجود هو الوجود
حتى يظهر دليل العدم وقال لا اجد ليس امرا به اى بالتمسك بالاصل بل
هو امر بالتمسك بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل لم

يوجد

يوجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض فقوله والظن كاف
للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في عفو لغة
باذنه ولا بعمله اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل في دركها **فصل** شرطه اى شرط القياس وله شروط اربعة
ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل يتفق دال
على الاختصاص هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة رضه والاحكام
المخصوصة بالنبي عم كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اى حكم الاصل
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الاول الثاني وهو اى العدول عن
القياس اما بان لا يدرك اى حكم الاصل العقل اى لا يدرك علته وحكمته
كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اى عن طريقته
المسلوكة كاكل الناسي فانه ثبت في ركن الصوم ومستثنى عن سنن
القياس وهو محتوى الظرف من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن
سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا
ولم يثبت عدم فساد الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص
للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا با
عتبار
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن
القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء والبقاء
للمنافع والقياس عدم تقوم المعدوم لكن يثبت في الاجارة بالنص فلا

لم يقل او لم كما قال في الاسلام لان
وجوه الدلالة المذكورة مطلقا
مانع سواء كانت في فوق او في نفي
آخر من

العدول متعد وصاحب التلويح
معترف به في تفسير قوله تعالى ثم
الذين يربهم يعدلون وانكاره هنا
من

جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل في دركها

من الفعل ضحك او ليلا ان لا يكون فوق ثلاثة او نحو ذلك

فلا يقاس نقوبها على القصب على نقوبها في الاجارة وجعل في الاسلام
هذا القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل
الشرط الذي مضى عن الاول في التحقيق كونه من اقسامه على ما ذكر الا
مدى وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من القياس الشرعي
وهذا الشرط الثالث مشتمل على جزء وذكرناه بقولنا ثابتا باحد الاصول
الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لانه ان اخذت العلة في
القياس فذكر الواسطة ضايع والا بطل احدهما لابتنائه على غير العلة
التي اعتبرها الشرع من غير تغيير اي لا بغيق في الوزع حكم الاصل من الاطلاق
والتقييد وغير ذلك الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون للمعدى حكما موصوفا
بما ذكر معدى الى فرع هو نظير اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الوزع
والمراد نص قطعي بسند به باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى وعدم
لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس توزيع على قوله حكما شرعيا ولانه
في صحته لما مر في بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لان
اشتراط كون الحكم شرعيا في القياس الشرعي لا في مطلق القياس اذ لا صحة
لوضع لفظ كالخمر وضع لشراب مخصوص للمغنى وهو المخامر فلا يطلق على
سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك
عند وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم
جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد

الا اذا

وانه في على صاحب السنبلة منه

الا اذا اريد عموم المجاز وان الطلاق حينئذ فلا بد من وضع العرب ولا
وضع هناك كذا الزنا للوطء واما الحاق اللائط بالزاني في ايجاب الحد
عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات
ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله
من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي
حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة
في بيع المتقل بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل
لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن
لا بانتهاء الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل
القلي والطحن وكذا تعليل البر بالطعم فانه يوجب في العدديات
حرمة مطلقة وهي في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب
والفضة مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن دعاية التساوي في العدديات
لانه في الاصل انما هو بالكيل او الوزن وهي ليست بمكيلة ولا موزونة
والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان
في عدم الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظير لا نه ليس نظيرا لان
عذر دون عذر النسيان لان النسيان امر جبلي الانسان عليه بخلاف
الخطاء فانه لا يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان
كان في الوزع نص تفريع على قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد

فيه تعميم للخبر الشبيه

هذا الخبر انما وقع ما في النسخ
منه الاعتراض منه

به لما ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان فى روايته قصور
بان كان الراوى غير عدل او غير موثوق بالفقه لانه ح لا مساغ للا
جتهاد واما ما قبل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل فرد وه اما اولا فلان الكلام فى عدم الصحة وعدم الحاجة
اليه لا يستلزم عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر فى ابطال الشق
الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعى واللازم فاسد
واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنقل
والاستدلال بالقياس فى مسئلة واحدة وان لا يقبل اى القياس حكم
النص المقدم عليه اى حكم النص الذى يجب تقديمه على القياس عند التعا ض
وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك فى طعام الكفارة قياسا
على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى كفارته اطعام عشرة مساكين فان
الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فا
شتراط الثانى تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص وكذا شرط الايمان فى كفا
ة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة
المكافرة وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله ع من اراد
منكم ان يسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
فانه يدل على اعتبار الاجل فى السلم وايضا لم يقل الشافعى
الحكم الى الفرع كما هو فى الاصل بل عدى بنوع تغيير وقد بين فى الشرط

الثالث

الثالث بطلان ذلك اذ فى الاصل هو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا
عن وجود المعقود عليه وذلك لان محل البيع بجب ان يكون مملوكا مقدور
التسليم والسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه بافامة
سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله
خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اى فى الاجل ومعنى اى فى قياس السلم الحال
على السلم المؤجل اسقطه اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم
فيه وعن القدرة عليه وفيه تغيير لهذا فان قيل انهم غيروا ايضا قوله ع
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم التفاضل والنسيئة
فخصصتم التفاضل من هذا النص وجوزتم بيع التفاضل بالتفاضل مع عدم
التساوى بالتفاضل بالقدر اى فلتم اى علة الربوا هى القدر والجنس
والقدر وهو الكيل فى المكيلات غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا
يجرى فيه الربوا فهذا التفاضل مغير للنص وكذا غيرتم النص فى دفع
الغنم فى الزكوة وهو قوله ع فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره
مما يدل على دفع عين ذلك الشئ دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال
على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات الآية
الى صرف الزكوة الى صنف واحد فى صرفها بالتفاضل بالحاجة راجع
الى الصورة يعنى اى فلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة للفقير وهذا المعنى
موجود فى القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير اليه لتحصيل جميع

دفع

ما يحتاج اليه ويعين الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والتقدير بما
لا يحتاج اليه بل لا غيره وقد علمتم ان عدد الاصناف لبيان مواقع
الحاجة والحاجة علة في دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل
الى واحد منه فجعل التعليل بالحاجة في الصدقات مع تغيير حكم النص وكذا
غيرتم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى وربك فكبر في جواز
غير تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بأي لفظ
كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص وهو قوله عم حيثه
واقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة المحيض بغير الماء قلنا في الجواب
عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله عم الا سواء بسواء التسوية
المغيرة شرعا وهي باكيل في المطعومات فلا يلزم التعليل وفي الجواب
عن الثاني وانما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص الدال على وجوب
عين الشاة مثلا اذ كان الاصل هو الشاة واجبا للفقير لعينه وليس
كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما حق الله تعالى
فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة
ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله رزقها وهي مخلوقة لا تندفع بنفس
الشاة فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية
فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك
على جواز الاستدلال والقاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل

فثبت

فثبت منها ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت ببيان النص وجواز
الاستبدال الثابت بدلالة وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى
الغير الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعلمنا منه الحكم بالحاجة
اي بحاجة الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها وليس فيها تغيير النص
اصلا بل التغيير في الحكم الاول وهو الثابت بالنص لا بالتعليل فصار
تغيير النص بالتعليل والممتنع هو الثاني دون الاول وفي الجواب عن الثاني
وهو كون الاضافة لعدد المصارف واللام للاختصاص والدلالة على ان
المصارف انما هي منها لا اضافة لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم
وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف
لا البعض لا يغير كون الكل مصارف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك
شخص الى شخص آخر ولو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة الجمع
لا لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه حينئذ يكون المعنى ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين
بحيث لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس
فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من ان يراد الافراد فلا
يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالى فكل
لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر لفظ آخر يكون في حكم التعظيم

من

ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة من بعض الاحاديث
الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لان المأمور به في قوله
تعالى وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي المتعارف وفي الجواب عن
الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود هو الازالة لا
الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب
اوالف مه وكون الماء الة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه
مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تنجسي الالة بالملاقات والا ما حصلت
الازالة فيجوز الازالة بكل ما يصلح لها اي للازالة من المايعات
ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء بخاصية فيه اذ لو كان لازالة
لوجب ان يشارك في رفع الحدث جميع المايعات المزيلة تدارك دفعه
بقوله وانما لا يزول الحدث بسايل المايعات لكونه اي لكون زوال
الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ
العضو لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا
بخلاف الجنب فان ازالته بالماء معقولة ولا يقران يلزمها امر غير معقول
وفعالج وهو اي ذلك الامر الغير المعقول ان لا يتنجس كل ماء يصل منه
اي الى الجنب باول الملاقات وقوله لا يتنجس الخ لتنقيح الشمول لاشمول
النفي ولان الماء مطهر طبعا فلا تعقل معقولية ازالة الماء للجنب في
ذلك نعم لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به

كلاما

كلاما اي الحدث والجنب جميعا وغيرهما كالخل مثلا فانه يزول به الجنب
لا بتنائه على الرفع والقلع لا العدم معقولية بثوتا وزوالا واما
الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية
كالتيمم فيجاب عنه في فصل في ضرورة مطهرا الى النية بخلاف التراب
فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى
النية **فصل** العلة للحكم قيل الموفى ما يكون والا على
وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها موفات لانها ليست بالحقيقة
مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وهي ما يوفى به وجوه
الحكم من ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان
للرجم فيكون التوقف المذكور غير مانع لدخول العلامة لا يقال وليس
بجامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف
متاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بالكان العلم بها سابقا على معرفة
الحكم فيلزم الدور لانا نقول ان الموفى للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل
والموفى بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فيه وقيل العلة
المؤثر والمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
وتابعه من الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب عما قيل الحكم
قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتوضيحه ليس المراد انه مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الخطاب الله تعالى بالايجاب

لحدث نحو

الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فلم اراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى
حكم بوجوب ذلك الامر كالقصاص بالقتل يعني ان القتل
بحكم بوجوب القصاص بجره القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب
من موجب وكذا في كل ما يحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت
موجد الوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به
احد وجعل العلة الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم
كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب
على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل على حكمة اي مصلحة
مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد باشتماله عليها ان ترتيب الحكم على
هذه العلة محصلة للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب
نفع اي الى العباد او دفع ضر عنهم وهذا مبني على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء
محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لابتداء
الخلق وجواب المخالف ان العبادة والابتداء غاية الخلق والبعثة و
حكمتها واستعانة لام التعليل للعاقبة شايعة في كلام الله تعالى وحديث

رسوله صلى الله عليه وسلم

ومن ثم عرف ان مذكر التعليل مذكر
البتة فحيث لا يدرى فقد وهم
كما لا يخفى على من تفهم

الرسول

الرسول عم وصيغة التعليل في افعاله تعالى تقتضي الى القصد في فاعليته تعالى
عن ذلك علما تقرر في موضعه ان العلة الغائية علة الفاعلية الفاعل لاجلها وكون
العلة مكذا بهذا المعنى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا
عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
ثم ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة
النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالاكل وشهوة الشهد
والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
وهي اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شريعة القصاص والضمان وحد الزنا و
الجهاد وحرمة المسكرة والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة
والغصب مثلا والزنا وجبلة الكافر والاسكار وامامحتاج اليها لا ضرورية
كالكفاءة في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفء ومنه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفء لا الى بدل واما ان لا يكون
ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة الفاذورات فانها حرمت لتجتنبها
وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب
ثم اذا تؤمل بنظر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة

ومن ثم عرف في قولهم الحكم في القصاص
جبلة لا شبهة عليه جبلة المناسبة بالمعنى
المذكور في علة القتل العمد العدوان
قال البعض في شرح المنهاج والعجب من
المحقق انه فهم المناسب بالوصف الذي
يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
وقال القتل العمد العدوان والاسكار والسرقة والغصب
او وصف من يسبه فيست شرعا كذلك
يعرف عليها انها جبلة للنفرة
او واقعة للعقوبة والاجبار

علة ابن الخشاب ما حصله
ان كلا منها او وصف مناسب
جبلة للنفي او واقعة للنفي
لكن لا مطلقا بل بقيد اسقاط ترتب
الحكم عليها غاية الطلاق البتة
وارادة البعض من

من صحة الصلح وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة الجدة عن الضبط
لا تعتبر في كل فرد لحفائها كالرضى في التجارة فانه يعتبر ضبط الحكم بضبط
لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى
وتختلف بالاحوال والاشخاص بل يعتبر في الجنس ليضاف الحكم الى وصف
ظاهر منضبط يدور الوصف معها اى مع الحكمة اوتغلب وجودها اى وجود
الحكمة عنده اى عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف
محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة فالحكمة هناه دفع الضرر
وهو انما يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب
الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الغالب في هذا بحث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند
البعض لا بد ليل يدل على التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عم دل على ان هذا النفي
معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب للحكمة بصيغته
لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم
من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا
يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو
التعدية ويمتنع جميع وجوه اوصاف الاصل في الفرع لفوات التغاير
والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف عينه المجتهد

محتمل

محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح
البعض وعند البعض هي اى النصوص معللة بكل وصف لان الادلة
دالة على حجية القياس من غير فرق بين نص ونص الا بما نع عن التعليل
كمخالفة نص لا يجوز مخالفته او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح
لهذا اى للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لا مر
فتعين التعليل بكل وصف والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه و
العلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته
لا بالعلة اى نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لان
داعي انما الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
اخر عن القول المذكور اى نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في
الفرع وانما يوجبه فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا
في الاصل وعند الشافعي النصوص معللة لكن لا بد من دليل يميز للوصف
الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع و
بعضها قاصر يوجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل
وصف يلزم التعدية بالنظر الى وصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف
القاصر فتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعليل
القاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا
على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية

هو صفحة الوصف العلة الخ بيان لوجه كون وصف علة الا بطلان اذ
الوصف الا ول يلزم تعدية الحكم الى فرع لا يوجد فيه الوصف الذي هو علة
وعدمها لا نه لا يلزم من عدم العلة عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم ثابتا
بعلة اخرى في الفرع وهذا لا يلزم من عدم الوصف الذي هو علة عدم الحكم
لجواز ان يكون ثابتا بعلة اخرى في الفرع

بالمتعدى ويكون القاصر لما يحتمل الثبوت فى الاصل وعندنا لا بد مع ذلك
اى مع ما قال ان فى من الدليل على ان هذا النص الذى يراد استخراج
علة معلل فى الجملة لاحتمال ان يكون من المنصوص لغير المعللة والظ
وهو ان الاصل فى المنصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط
ذلك لدفع هذا الاحتمال نظيره اى نظير الاصل المذكور فى حديث الربوا
ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة
والاحضار وذلك اى وجوب التعيين من باب الربوا اى باب منعه والا
حتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين احد
البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالى با
لكالى شرط فى باب الصرف تعيين البدل الاخر احترازا عن شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسية وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقدين
الى غيرهما حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط
ان فى التقابض فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اى نقض الربوا
معللا فى ربوا النسية تعلله فى ربوا الفضل ايضا لانه ابنت منه لان شبهة
الشئ اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس فى كلامهم ما يوهم
ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم الدور او استفناء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص
معللا فى الجملة قد يكون نقليا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهى الى نص

او اجماع

او اجماع وقفا للنص لكان من الايجاب يجوز ان يكون العلة وصفا لازما
كالثمنية للركن فى المغروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا
الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة للركن انهما من جزئيات كون
المال ناميا فيكون مؤثرة باعتبار ان نوع اعتبر جنسه فى حكم وجوب
الزكوة صح ايجاب الزكوة فى الحلى والربوا عندنا وان يكون وصفا عارضا
كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حتما للحنطة والشعير فانهما قد يباعان
وزنا وجليا وفيقاء حينا على ما بانى فى فصل الاستحسان واسما اى اسم
جنس كقوله عم فى المسحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الدم اسم مع و
صف عارض وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله عم ارايت
لو كان على ابيك دين فاكنت قاضيه اجزاء الخ عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعى لان الدين لزوم حتى
فى الذمة وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونها مملوكين تعلق عتقهما بطلق موت المولى وهذا حكم شرعى
وانما قال بطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت فى مرضى
فانت حر وهو مركب من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة
مجموعهما وغير مركب وهذا واحد واما كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة

مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى

لعله ان الاستحسان العدم المذكور ...
نقضه ... ان غير ... هذا الوصف ... ان نوعه ... من النقدية ... حنس هذا النقد ... نوعه ... ثبت ان ... نوعه ... لكونه ... لكونه ... لزوم الدور منه

بجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي متقررة عليهما
غير متعدية عنهما اذ غير الجرين لم يكن ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة
اما اذا كان منصوصة فيجوز عليهما اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت
بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا واما جواز
التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لعلة الاحكام الله تعالى فبقي بيان اللغة
بالقاصرة على الامتناع حتى يرد به نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل
لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
باعتبار بيان لعلة ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم
وفيه نظر لانه ان اريد بالفائدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل
لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد
بها ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصاره فيما ذكر لجواز
ان يكون سرعة الاذعان الى القبول وزيادة الاطمئنان بالاحكام و
الاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قبل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه
عليها دور قلنا توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في
الغير اي في غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء
قد تجرؤا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها ونحن معاشر
الحنفية ان ينكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما متى فاذا
حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى حادثة في

غير صون

غير صون الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص ومورد الا
جماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير
الاصل فلا معنى له فنقول منشأ المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة
وعدم الاكتفاء بالاخالة عندنا فمعنى التأثير اعتبار ان نوع جنس
الوصف نوعه او جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او ترتب
الحكم على وفقه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صون
اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم
يوجد في صون اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعندنا الظن
لما كان يحصل بالاخالة كما فيما يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على
مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص
او الاجماع يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له
فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر
عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان
قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة حل بمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعندنا يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف
القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف
المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر ثبت

صح عبد الغفور

بعدم الحكم بانتفاء الوصف عند انتفاء الحكم وعدم الوصف في صورة اخرى مع
عدم الحكم فيها لا يفيد ذلك بعينه او باتفاق الامة ان ما ثبت بالنص او الاجماع

علته بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فح يثبت علته ويكون ما قام من علته
وصف اخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره
للحكم علة قاصرة واخرى متعدية وينعدى الحكم باعتبار المتعدية دون
القاصرة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجوده في النوع
او في الاصل كقولنا في الاخ انه شخص يعتق بالتكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود في الاصل وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في النوع
فانه يعتق بمجرد الملك كقوله ان تزوجت زينب فكذا انعلق فلا يصح
بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل لانه تنجيز فبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع او بنت عطف
على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقولنا
في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل وله مال
بقي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فقتول العلة في الاصل جهالة
المستحق للقصاص من السيد والوارث لا كونه عبدا مسئلة ولا
يجوز التعليل بوصف الباء بمعنى المصاحبة وبمن صلة للتعليل لعدم
صحة المعنى يفيد به الفرق بين الاصل والفرع كقوله حكاية فلا يصح التكفير
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فقول اداء بعض البدل عوض مانع
من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع الثالث بوقف

العلة

العلة باموور اولها النص اما صريحا او ما ول بوضعه على العلة كقوله تعا
كيلا يكون دولة بقال صار الشئ دولة بينهم تبدا ولونه بان يكون مرة لهذا
ومرة لذاك كقوله تعالى لولا الشمن وقوله تعا فجعلناهم احاديث من الله لنت عليهم
وغيرها من الفاظ التعليل كنحو بكذا ولكذا او ابناء وهو ما يلزم من مدلول
اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف في كلام ان رتبا بالفاء في اتيهما كان
من الفاء من الحكم والوصف فمن الحكم كنحو ان زنى وان زنت فاقطعوا
ومن الوصف كنحو قوله عم لا تتوبوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة جنبا والحق
ان هذا خرج لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه
لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي كنحو
زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور
او يترتب الحكم على المشتق كنحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعالم
او يقع جوابا لنحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة
كانه قال واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد كنحو انها من
الطوافين والحق ان هذا خرج اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون
تعليل الاولى بالثانية كقوله تعا وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة با
لسوء ونظائره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع
موقع الفاء وتفيد غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى
انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتوزيع الجملة الى

يطلبها المخاطب ويتوقف فيها ويسأل عنها وهو لالة الجواب على العلية
ايماء لاصنع فيقبل فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون
نقيض لان والحذف غير الايماء ووجه نظر لان حذف اللام انما يكون في
ان المفتوحة لا من المكسورة ونحو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين
الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان و
للراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية
وعند ما مع ذكر ما اي مع ذكر الحكم في المفهوم من الفرق بين الشيئين
في الحكم او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
بشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او
بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فان
خلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم
على تلك الصفة في واقعة مرادي ونحو انا لا نعلم كونها مناطا للحكم فانه يمكن
ان يكون المناط مشتركا بين الصوم الذي اشتمل عليه الموافقة وايضا الفاء
والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يبعد هذا عند المتمسكين بمسلك
الايماء لانهم لا يدعون ان يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون
العلة شيئا اخر فاد حا في تمسكهم وانما يدعى فيه الظن وظهور العلية

دفعا

دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك وان سلم
العلية في هذه المواضع لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس كما في السارق
والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكما وجدت يثبت القطع نصا
لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحو ما اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي
لا يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص
صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة
فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصود هم بيان وجوه
دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير
في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملاءمة فهي شرط زائد على المناسبة
فلا بد ان يغايرها بما يغايرها ويكون اخص منها وهي ان يكون على وفق
العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون ملاءمة كاضافة
ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه
مناسب لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق
لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز
وهذا لا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه
من الضرورة فان العلة في القرون الاولى العجز وفي الثانية الطواف
وهما وان اختلفا لكنهما عند رجعان تحت جنس واحد وهو الضرورة

في التنبيه واظن ان المراد منه ان الشيء
اعم جنس هذا الوصف في جنس هذا
الحكم ويكفي الجنس البعيد من
بعد ان يكون اخص من كونه
متضمنا لمصلحة فان هذا لم
لا يبعد اتفاقا لكن كلما كان
اظن اقرب كان التعليل
اقوى وفقنا عما بين في التلويح
فليطلب كلام التوضيح وتذكر
استظهر المص

والحكم في الصون الاول الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
ومندرجان تحت جنس هو الحكم الذي يندفع به الفرون فالحاصل
ان الشرع اعتبر الفرون في اثبات الحكم يندفع به الفرون اي اعتبر الفرن
في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو
الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الحلي مع الجناية في اقامة البينة
الداعي تمام المدعو وكذا احمل حد الشرب على حد القذف قال علي رضه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد
المفتري ثمانون واذا وجد الملاءمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب
عندنا اذا كانت الملاءمة مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة و
القاضي كالعدالة وعند بعضهم شافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض مجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا
الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي الاوصاف التي يوقف عليها بمجرد الاخالة
سمي بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يشهد
اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه لا بعده وهو كونه متضمنا المصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد
اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كتترس
الكفار بامارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف

في الجنس

في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير الحق لكن
وجد اعتبار الفرون في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبرنا الجنس البعيد
والشرط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركنا هم استولوا على المسلمين وقتلوهم
ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس
قطعي ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة به من الترس قطعي ويكون
كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تخرج بقيد الفرون ما لو ترسنا
الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم نستطهم
ان تركنا الرمي وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة
نجاة البعض والاثر عندنا ان يثبت بنصا واجماعا اعتبار نوعه اي
نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس منها
الجنس القريب لينجر عن الملايم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو الملط
بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع ووقع نظر لان
السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عم ارايت لو مضمضت الحديث
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم وصول شيء اعتبارا
في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة
بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس وللنوع اعتبار في جنس الولاية لشؤنها
في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس

قوله فوجد الملاءم مفتي البيضاوي على نفيه عن

فان لجنس الفرق اعتبارا فى جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة و
من الاقسام المذكورة مع بعض فاسوجه كالصفة مثلا فان لنوعه
اعتبارا فى جنس الولاية وجنسا اعتباريا فى جنسها فان جنسه العجز
والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون وقس عليه الباقى والمركب ينقسم
بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحد منها مركب من الاولى الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبا من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى للجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص فى كلام
يقربه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل
فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمى البعض منه ان فى اول الاربعة
غريبا والثلاثة الباقية ملائمة ثم لا يخفى ان الحكم بعد التعليل لا بد من ان يكون له
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه ليس فى الكلام خوف
ويسمى شهادة الاصل ومعنى اى شهادة الاصل اعم من اولى الاربعة
مطلقا وهما اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
فى نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم
فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من
غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او
نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف له وجنسه فى نوع الحكم وبينها

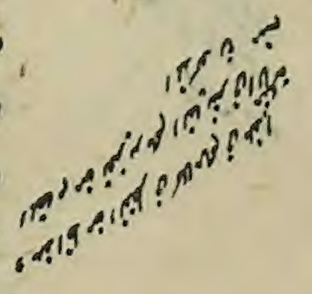
وبين

وبين اجزى الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف فى جنس الحكم واعتبار
جنس الوصف فى جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من الاجزين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد
يوجدان معا فالتعليل بهما اى بالاجزين بدونها اى بدون شهادة
الاصل حجة ومقبول ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض
قياسا ايضا قياس قال الامام الرضى الاصح عندى انه قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى
عن ذكر لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون
الخلاف فى حجيته وتسميته قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون الثانية
اى فى غير الانواع الاربعة الدالة على الثانية لانها اعم من الاولين
مطلقا ومن الاجزين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لانه
جواز وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها
بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد
فى الاجزين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون الثانية
لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تأثيره وهو على نوعين
احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما مر
من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثانى وهو الوصف
الذى يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع

كما زعم صاحب التوضيح حيث
قال وانا الخلاف فى حجيته وتسميته
قياسا منه

اعتبر منه الوصف اولا فان مر وه او لم يكن ملايما اما اذا كان ملايما
فيقبل واما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان
القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار اثر وه وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبر بالشارع او اعتبر جنسه وجه نظر لان كون القياس
امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار اثر وه نوع الوصف وجنسه القريب في نوع
الحكم او جنس القريب على ما سبق في تعبير التاثير فلم ولم لا يكفي حصول
الظن بوجوه اخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول
عم وعن الصحابة ليست الا مؤثرة وفيه انظر لان التاثير المستفاد
من العلل المنقولة انما يدل على ان الاوصاف المنقولة كلها مبنية على علل
معقولة مناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتعبير المذكور
ولا نسلم ان في كثير من الاوصاف المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة
ولم يثبت اعتبار الوصف بنصا واجماع بل بوجوه اخر والظاهر
مراده هم في هذا المقام ما يقابل الطرد فحسبه ان يكون الوصف مناسبا
ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور اولا وفيه بحث
الاستدلال كقوله عم انما من الطوافين وقوله عم في المستحاضة انه
دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وكونه موضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف

وكقوله



١٥٧

وكقوله عم اريت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول
عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح ثلاث بثلثه كمسح الخف
لان كونه مغيا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن
فبمسح ثلثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصوم
علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا
يجب التعيين وقد ظهر ان اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودايع
والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب
عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول
هذا الرد هو رد الوديعة فان رد ها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه
وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما
مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه فمن رمضان يصرف اليه لتعينه فان رمضان
فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء اصحوا
اي على العلة في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما
هذا او هذا او هذا والاخران باطلان فتعين الاول فانه لم يكن حاضرا
لا يقبل وان كان حاضرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف
التي رد وها بالاجماع مثلا في عبارة الى انه كما يجوز اثبات
عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بقبل
كما علم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي

ما عداهما وينتفي المناط اى ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على
قوله بالاجماع وهو ان يتبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذى
يوجد فى الاصل دون الفرع فيثبت علية المشترك وعلمائنا المتمسكون
بالتنقيح لم يتوصلوا بهذين اى بانتفاء التعليل فى كل نص واثبات
الحكم بالاجماع وبالنص فانهم تعذر وصولهما فيكون مرجعهما الى النص
او الاجماع او المناسبة وبالدوران اى بدوران الحكم مع الوصف
ويسمى مناطا وزاد بعضهم العدم اى عدم الحكم عند العدم ويسمى
طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين اى فى حال وجود
الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اى للنص مثاله قوله عم
لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يدل له القضاء وهو غضبان عند قرائن
التلبس يعنى ان النص قايم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم
حكمه الذى هو حرمة القضاء ولا يدل عند شغله بغير الغضب كجوع وعطش
مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب ما بطريق المفهوم
او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة فى القضاء ويجعل فى حكم
النص المذكور مجازا لهم اى للقائلين بثبوت العلية بالدوران ان
علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل فلنا نعم فى حقنا اما فى
حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع
والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلابد

تمى التتمم

التمييز بين العلل والشروط المتساوية والوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة
ولا يشترط فى الوجود عند الوجود لها اى للعلية ايضا لان التخلف
اى تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اى فى العلية لان تخلف الحكم عن
العلة لمانع سايغ شايع ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل
بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به
فحينئذ يكون الوصف جزء العلة يكون معنى عدم قدح التخلف المذكور فيها
عدم قدحه فى عليتها مع عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند
العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة
والنوم وغيرهما ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله
وقيام النص فى الحالين ولا حكم له لم لا يوجد الا نادرا ولا عبرة
بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فى باب القياس الذى هو
احد الاركان وايضا هو غير مسلم فى حديث القضاء لان الغضب لا
يوجد بدون شغل القلب ولا يدل القضاء الا بعد سكونه اى لا لم
انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب انما يصح
ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع وبهذا القدر يتم
المقصود وهو منع قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الكل يتفق
بانتفاء بعضه **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث

غاية الغضب ان صفة مبالغة بمعنى الغضبان فحينئذ
الغضب عارض من العوارض فيجوز ان يتعلق به غرض
صحيح

الا ان صاحب التوضيح تعرض لحال
العدم ايضا حيث قال واما العدم
فحينئذ لا دلالة له لتحقيق المقصود
منه

تصرف موجب للملك اى يكون علة لثبوت الملك ولا بد ان يقال انكم
اثبتم بالقياس علة بجزء الجنس لحرمة الربوا وعلة الاكل والشرب
لوجوب الكفان وعلة القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف
ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اى من غير
الكيل والوزن يحرم النساء بالنقد وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن
الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهى ثابتة فيما اذا
كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسية لان للنقد مزية على النسية
واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفان
بدلالة النص الوارد فى الوقاع وكذا القصاص فى القتل بالمثقل
عندنا ثابت بدلالة النص وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف
لا بالقياس المستنبط فلا يرد ما ذكرتم على ما ذكرنا وصفها بالجزاى
لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم فى الانعام ولا
ثبات الشرط او صفة كالشهود فى النكاح هذا مثال اثبات الشرط
وكلهم رجالا او مختلطة مثال اثبات صفة الشرط ولاثبات
الحكم او صفة كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر
مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اى فيما ذكر نصب الشرع بالراى
فى اثبات سبب او صفة اثبات للشرع بالراى وفى اثبات شرط
لحكم شرعى او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعى

وفسخ بالراى وفى اثبات حكم او صفة ابتداء نصب لاحكام الشرع
بالراى فلا يجوز ابتداء شئ من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط
التقابض فى بيع الطعام بالطعام عند ان ففى فانه له اصلا وهو العرف
والجواز اى لجواز البيع بدونه اى بدون التقابض عندنا اصلا وهو
بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام وكلامه
فى هذا المقام مضطرب فانه قال فى اخر الباب انا انكرنا هذه الجملة اذا
لم يوجد فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فلا
مساغ لان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا
وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان له
اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا بد ان فى تعليلها
بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى
معلوم من توقف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى اخر يصلح للتعليل اى
لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك
المعنى يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
بالحقيقة ذلك المعنى المشترك والا لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالحكم
لانه لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه
من اثبات العلة بالقياس **فصل** القياس جلى وخفى فالجلى يطلق

عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في
مقابلة قياس جلي الذي يسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفي الدليل
من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي
خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي غير ابين القياسين واما في
الوقع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة
القياس الجلي شايع وهو حجة لان ثبوته بالدليل الذي هو حجة اجماعا وبعض
الناس انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا
من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا يضر
مرجعا لانكار الوقوف لامشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة
كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره واكثر ما ظهر صحته بالنسبة الى
فساده الجلي وهو لا يتاتى فيما هو بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي
وخفي فساده اي اذا نظر البصير صحته في بادي الراي ثم اذا تؤمل
حق التامل علم انه فاسد وللجلي اي ذكروا للقياس الجلي قسمين ما
ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه القياس معنى
دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذلك اي القسم الاول

من الاستحسان

من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على اول هذا اي على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا
اي القسم الثاني من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فان
الاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجود في قوله تعالى
وخر راكعا اي سقط ساجدا لان الشرع امر بالسجود فلا
يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فصلنا بالصفة
الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود منها اي في التلاوة
وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في فروع
المسلم فيه فمن القياس يتخالفان لانها اختلفا في المسخفي بعقد السلم
فيوجب التخالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الا
ستحسان لا يتخالفان لانهما ما اختلفا في اصل البيع بل في وصفه لان
الذراع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل
والوزن وذا لا يوجب التخالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا

وهو ما قوي اثره راجح على الاول هذا اي على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا
اي القسم الثاني من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فان
الاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجود في قوله تعالى
وخر راكعا اي سقط ساجدا لان الشرع امر بالسجود فلا
يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فصلنا بالصفة
الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود منها اي في التلاوة
وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في فروع
المسلم فيه فمن القياس يتخالفان لانها اختلفا في المسخفي بعقد السلم
فيوجب التخالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الا
ستحسان لا يتخالفان لانهما ما اختلفا في اصل البيع بل في وصفه لان
الذراع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل
والوزن وذا لا يوجب التخالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا

استحسانا والاول قياسا لكن علمنا بالصحة الباطنة للقياس وعلى ان الا
ختلاف في الوصف منا يوجب لاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على
انحصار القياس والاستحسان في هذين النوعين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم
العقلي ينقسم كلامن القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض
وسوى صورا بيع لا يترجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون
الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية
فلا يترجح للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره واما
اذا كانا ضعيفين فبسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظ
والباطن وفاسدهما وصحيح الظ وفاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يترجح على كل الاستحسان وثانيه مردود بين الاخيرين فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظ والباطن يترجح عليهما اي على قياس صحيح
الظ فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظ
والباطن مردود بين الاخيرين اي الاستحسان وهما صحيح الظ فاسد الباطن
وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع
وذلك في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظ فاسد الباطن من
الاستحسان فاسد الظ صحيح الباطن من القياس وثانيته ان يعارض

فاسد

فاسد الظ صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظ فاسد الباطن من القياس
فاظهر فساده فيما بين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحة
اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده
اي اتحاد النوع يعني اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظ وفساد
الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا تعارض
استحسان صحيح الظ فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان
فاسد الظ صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال ان امكن لانه لم يوجد
تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة وانما ذا كان الا
ستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذ
كورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف
مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ
لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى و
تقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع

التعارض فيهما بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين
استحسان كذلك قبل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق
داخل فى هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقدير ين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين صحة
او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر
وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نسلم ان قوى
الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسام لكن باعتبار اخر غير داخل فيها وتداخل
الاقسام مرفوض فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة والمستحسن بالقياس الخفى يعدى الى صور اخرى لا المستحسن
بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول عن سنن القياس
مثاله ان فى الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع البيع يفسخ بتحالف
قياسا لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا
فهذا قياس جلى على سائر التصرفات وعليها قياسا خفيا لان البايع
ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى
ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر فى المتن لانفهامه مما تقدم

فتعدى

فتعدى حكم المحالف الى الوارثين الى وارثى العاقدين اذا اختلفا
فى الثمن بعد موتهما والى المؤجر والمستأجر فانهما اذا اختلفا فى مقدار
الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصير مدعيا ومنكرا والاجارة
تحتمل الفسخ بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا
وترادا فلا تعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول
المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد بالرد رد الماهوذ اورد العقد
والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما بانى فى تخصيص العلة ان ترك
القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل فى رفع العلل المؤثرة
اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة
فى صورة مع تخلف الحكم وهو اى الجواب عنه يكون بابد طرق الاول
منع وجود العلة فى صورة النقض نحو قوله فى البخار علة للانتقاض
هو قضى بالقليل الا الذى لم يسل من راس الجرح فنمنع الخارج منه لانه
الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا ملك
بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل
فى ملك شخص واحد فنقض بالمدبر لان الحاكم متخلف فى غصب المدبر
لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اى بدل المغصوب
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الثابتة والكلام منع
العلة فى صورة النقض اى المعنى الذى صار العلة علة لاجله وهو

اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلذكر اذا النقض لا يرد الا
ما ورد عليه العقد من

فى التنقيح واما الاجرة

اى الثمن فى التنقيح

بالنسبة الى العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان
الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على انه مؤثر فى الحكم فان
كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت بالمسح لغة لانه
الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى لكونه مسحا فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فنقوض بالاستنجاء فمنع فى الاستنجاء المعنى الذى
فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله اى ولاجل انه تطهير
حكمى غير معقول لا يسن فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول
فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير
فيه معقول الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن
العلة فى صورة النقض وذكر فى الاسلام له امثلة خروج النجاسة
علة للاستفاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف
لاحياء المهجة لانبقاء عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل
يعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح
المصول عليه فنقوض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها
فيها بدون الاستفاض والمدبر فانه لا يكون ملكا لبدل المغصوب
علة بملك المغصوب فى المدبر ومال الباغى فان العادل اذا اتلف
مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل
الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب فخر الاسلام فى الاولين

بالمانع

بالمانع اى انها تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن
لا نقول به وفى الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال
الباغى فان عصمة مال الباغى لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت
العصمة للبغى والضابط المنتزع من هذه الصور وهى صون ان
الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صون
المخمصة والنزع صون الجمل الصائل وانتقض مال الباغى ان المعلل
ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة فان الاصل فى
اموال المسلمين العصمة وليس فى المنازعة وهو الجمل الصائل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض
لا يرفعه اى الحكم الاصلى وهو العصمة كما فى المخمصة فبقى العصمة فى الجمل
الصائل صحيحا الضمان فنقوض بصون كمال الباغى فان حل الاتلاف
دافع للعصمة فى ماله فاجاب فى الاسلام بان الرافع للعصمة فى مال
الباغى شئ آخر وهو البغى لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة
النقض شئ آخر فلا يكون ذلك من صور الدفع بالحكم والحاصل ان لاجهة لمنع
انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل الا
تلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير والمناسب الصحيح للدفع
بالحكم هو القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فنجب فى غير السبيلين فنقوض بالتيمم فى صون عدم الندب على الماء

غاية التكليف فى حقه الصون لانه
التنقض فى حقه مع كلف الحكم وحل
الاتلاف لاحياء المهجة ليست
علة لعدم حقانية العصمة
لثبوت حل الاتلاف
ل فى مال الباغى مع المنافى
فلا يكون نقضا

فانه يوجد القصد الى الصلوة مع وجوه النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء
فيمنع عدم وجوب الوضوء به بل الوضوء واجب لكن اتيم خلف عنه
الرابع الدفع بالعرض وهو ان يقول الغرض النوعية بين الاصل و
الفرع فكما ان العلة موجودة في الصورة بين فكذا الحكم وكما ان ظهور
الحكم قد يتخلف عن الفرع فكذا في الاصل فالنوعية حاصلة بكل حال
كالدم خارج نجس فيكون ناقضا فنقول الغرض بالاستحاضة فنقول الغرض
النوعية بين السبيلين وغيرهما فانه اى فان الخارج النجس حدث
منه اى في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا وبسقط حكم الحدث في تلك
الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا منا اى في غير السبيلين
ايضا يكون حدثا ويكون عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم ثم اعلم
انه ان تيسر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد
في صون النقض مانع من بنون الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم
عن العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا
يقولون العلة توجب التخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
به بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم
عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما وفق الله
في الاسلام واختار المصنف والخلاف قليل الجدوى لهم في جواز التخصيص
القياس على الادلة كالعام فكما ان التخصيص ثمة لا يقدح في حجية العام

كذلك

كذلك منا لا يقدح في علية الوصف والثابت بالاستحسان فانه مخصوص
عن القياس الجلي ولان التخلف قد يكون بفقد العلة وقد يكون للمانع
من بثوت الحكم والمعلل قد بين ان المانع فيجب قبوله لان بيان احد
المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وقولكم
ان جملة ما يقوض بوجب عدم الحكم عند مانع من انتفاء العلة كانتقاض
الوتر في الرمي وبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شئ لم يصح السلم
وبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب قذفه الذرع و
كخيار الشرط فان السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل على الحكم
وهو الملك وهو قوله عليه السلام من دخوله على الاول لانه يستلزم
الدخول عليه بدون العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهام
والرماة وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاما
وجب الحكم وكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية او من لزومه كما
اذا جرح وامتد فمات طبعا له وامن فان قلت ان اريد بالحكم القتل
فما ذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم قلت بل المراد الجرح على
وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرعوى فالاندمال مانع عن تمام
الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب والحكم
بتمامه لتمام الرضا لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث

وكذلك الحكم المقصود هو العلة واحكام الشرع ثبوتا
منه

وامانفاذ الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة
الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل
ان يصير لا زما بالقضاء الى القتل
فاذا صار طبعا فقد منع ذلك القضاء
الى القتل فكان نافعا مقام لزوم الحكم
منه

الاخر ولذلك يقبل للمصان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة
اولان التخصيص في الالفاظ مجاز اى مستلزم له وهو من خواص اللفظ
فيخص لها وفيه نظر لانا لا نلم ان التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل
التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان
لا يكون تخصيصا لانه اى لان القياس ليس بعلة فح لان من شرطه ان لا يعارضه
دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجودى وجود الحكم لا
جماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في النوع من غير
تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجودى ووجود الحكم بل يتخلف عنه
وهو المانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك
علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان
عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اى عدم المانع امارة كونها او
شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية
في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ومنع الاجماع على وجوب التعدية
مطلقا بل مع شرايطه ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف
على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اراد به ما ينافيه بل المقيد بالشرط وفي
علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق او
لنقصانه اى لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها

كما فارق

كما فارق البيض مع عدم الطرح علة للانتقاض اى لانتقاض الوضوء وهذا
اى عدم الطرح معدوم في المغذوذ فلا يكون علة وهذا اى منع دفع العلل
المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا
انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا يمتنع من ان يدعي اعتبار الوصف
في الاصل ونقيضه على ما افصح عنه المصنف بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره
شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وفيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير
ولا تاثير في نفس الامر لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره شرعا وليس الكلام فيه ومنه عدم العلة مع وجود الحكم و
يسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يندفع في العلة لاحتمال وجود علة اخرى
فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه
الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف لم يدخل في العلة لا يوجد في
الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف
الانكار فاذا ادعى عليه شيئا اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف
المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا
بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الغلط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير
ولانه اذا ثبت عليه المشترك بين الاصل والفرع لا يضر ما الفارق و
يلزم ثبوت الحكم في الفرع حزونا بثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولم يوجد

لكن ان ابنت في الزوائد مانعا لثبوت الحكم فيه يقبل ويكون قادحا في العلة وكل
كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الزوائد لا يقبل ينبغي ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينتفع في المناظرات وهو ان كل كلام
يكون في نفسه صحيحا اذا يكون في الطبيعة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
على سبيل الزوائد بمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على
سبيل الزوائد فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي في اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان
قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع توجيه
هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو
بيع الراهن ان كان اي حكم الاصل هو البطلان فلا نسلم ذلك لان الحكم عندنا
في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف فمن الزوائد وهو العتق ان ادعيتم
البطلان لا يكون الحكمان متمانعين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فوجب المال كالخطأ
فنقول ليس كالخطأ اذ لا قود فيه اي في الخطأ على المتن لان المتن
جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه
وبما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنوجهه ان حكم الاصل
وهو المحل الخطأ شرع المال خلفا عن القود وبعد المال شرع خلفا عن القود
لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ

لا يوجب

لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفي الزوائد وهو العدالحكم عند
ان فيمن زاحمه اياه اي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متمانعين
ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه فهي اما
نقض الحجة بان يقول لانم ان ما ذكرت من الوصف الجامع علة او صالح
للعلية ولا يدل الجامع من طن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد
فيؤدي الا التعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فاحتاج المصنف في جرح
الممانعة في نقض الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون هذا اي الوصف
الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل غيره مما ذكر فانه نقض الحجة بالعبد
عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب فيقبل لانم ان العلة في الاصل كونه عبدا
بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجوه ما في الاصل
او في الزوائد كانم واما في شروط التعليل او اوصاف علتها كونها مؤثرة
ومنه المعارضة قوله واعلم ان المعترض اشار الى تقسيم الاعتراض
على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه تنبيه على ان
مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصير شاهدا وبسلامته عن
المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما

وهو ما يكون في النقوض منها عبد منه

مثل ان يقول الحنث كالماء يوجب فيه

منه

فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة
بما يقابله ومنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول
بالموجب من قبيل المعارضة أما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى
مناقضة المعترض ان منع مقدمة الدليل يسمى ممانعة واذا كون لمنعه
سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصولي عبارة عن النقض
ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتكلف الحكم بمنزلة السند له او بسلمه لكن يقيم الدليل على نفي
مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم
المطلوب في علة الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف
الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف
ليس بعلة اما الاولى فما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه
يفيد تقديرا وتغييرا لا بد بلا وتغيير او هو معارضة فيها مناقضة اما
المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان ذلك

دليل

دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه فقلب اما سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان
صوم فرض فلا يتأدى الا بتبييت النية كالقضاء فيقول المعترض
صوم فرض يستغنى عن التبييت بعد تعينه كالقضاء لكن منا اي في
صوم رمضان تبييت قبل الشروع في الصوم من الليل كما في القضاء
تبييت بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن فلا يسن تثليثه بعد
اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا
دل دليل المعترض على حكم اخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك التناقض
يسمى عكسا ما خوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاول
كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فان كل عبادة يجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا
فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فيقول لما كان كذلك وجب ان يسقط
فيه النذر والشروع كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع
والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الاخر واذا
كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في منع الحكم لعني في عدم
وجوب صلوة النفل بهما واللازم بط لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر

فان النذر وحده اذا يطبع الله تعالى
فلزمه الوفاء لقوله تعالى او فوا بالعقود
وكذا الشروع عزم على الايفاء
فلزمه الاتمام صيانة عن البطلان
المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم منه

لانه لا دليل عليه اذ لو كان عدم وجوب المعلل في الفاسد علة
لعدم وجوب البدل في وجب ان يكون علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اي
القلب اولى قوي هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم
آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الاشتغال بالابعد وايضا جاء المعترض
بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجوه وشمول العدم و
اثبات الحكم المبتدئ اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان
الاستواء مختلف في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ففي الوضوء وهو الاصل الاستواء بطريق شمول
العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع
الاستواء بطريق شمول الوجود اي الوجوب بالشروع ايضا واما
بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة
وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او يثبت
حكما يلزم من ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي
الوجه الاول الذي نظهره قوله المسح ركن في الوضوء اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا في المعارضة
الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها

بولاية

بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور
الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر
العبارة والام يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية
الاخ لكن اذا انتفت هي تنفي سائرها بالاجماع من جهة ان الاخ
اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم
وغيره فهذا مثال الوجه الثاني من المعارضة وكالتي مثال الثالث
تنفي لها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الزوج الاول فنواقضاه
بالولد لم يقبل عندنا لانه قول مرجوع عنه لابي حنيفة لانه صار صغيرا
فيثبت النسب من الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيلحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر
وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه
عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع
فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد بشبهته
وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال بل في الحقيقة حقيقة النسب
لان كون الولد من مائه غير منتفي عندنا واما الثاني فمنها مائه
منتفي المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب

قد مر ما يشكل به في الركن الثالث منه

ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله وانما يرد هذا اذا كان
العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل المعلول الوصف معلولا والحكم
علة نحو الكفار جنس بجلد بكر منهم مائة فنرجم يتبينهم كالمسلمين لان جلد
المائة غاية جلد البكر والرجم غاية جلد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النوع كلما كان اكمل فالجناية
عليها اخس فجزاؤها غليظ فاذا وجب في البكر لانه يجب في الثيب اكثر
من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا
الرجم والقرآءة تكررت فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخرين كما
الركوع والسجود فيتنوع المعترض المسلمون انما جلد بكرهم مائة لانه يرجم
بتبينهم فجعل المعلل جلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاولين
لانه تكرر فرضا في الاخرين والمخلص عن هذا لا يرد بالمخلص الجواب
عن هذا القلب بل يرد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكم مبنيا على سبب
التعليل ان تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود
الاخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه
اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه نحو
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب القضاء والقضوم
بالشروع قطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فيقول المعترض الوضوء الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم

ما شرع بثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعايته
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى
وكذا الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها كذا في نفسها كالبكر الصغيرة
فثبت خيار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا
انما يولى على البكر في مالها لانها يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت
للحاجة الا ترى ان الصغر والنقص والمال والبكر والثيب فيها سواء فلا تقول
الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلما ما شرعت للحاجة
فيكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى وعند المساواة
غير ثابتة في المثلين الاولين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا
بسواء في نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولان شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما
على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وكذا
الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي المخلص
عن هذا القلب ويمكننا المخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل وفي
الثيب الصغيرة ومنها خالصة ليست فيها معنى المناقضة فان اقام
المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان ثبت علية
وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ثبت قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون ثبوت

علة وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف للعلل استقلالا او
ان اقام الدليل على علية شئ اخر فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا
كما اذا علنا الحديد بالجديد موزونا مناجلا بجنس فلا يجوز متفاضلا كما
لو ذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن
ويقبل عندنا الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل
فاذا بين علية وصف اخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلة وان
يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة
متعدية الى مجمع عليه لا تقبل كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز وغيره فلا فايدة له الا نفي الحكم في الجملة لعدم العلة
وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف
المعلل قد يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح
في علية وصف المعلل وان تعدى الشئ الاخر الذي ادعى المعترض علته
الى فروع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع من المعلل والمعترض
على ان العلم احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف
في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر بناء على ان العلة
واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما فائدة في فساد
الاخر وجواز فساد احدهما على تقدير صحة الاخر لا يجدي في وفيما ذكروا
ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر فصل

فاعرف

٢٥ في العلل الطردية نعني ما يثبت عليها يجود الدوران وجودا فقط
او وجودا وعدما والمراد بما نعنا ما ليست بمؤثرة بعين المناسب والملايم
فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع الاول القول
بموجب العلم وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في
الحكم المقصود وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي بجعله مضطرا الى
القول بعين مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن المفهم من تسليمه مع بقاء الخلاف في
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض
يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اي
البعض ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير
وقال يسن تكراره ثلث مرات نمنع ذلك في الاصل اي لانم ان الركنية
توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالا
طالة كما في القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل
لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض
وهنا اي في مسح الراس المحل الراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار
على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقدير
الاول قول بموجب العلة وعلى التقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان نقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان

يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تقريبه وهو
فوق المنافضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير انا نقول
ان فساد الوضع يبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام تعليله
لا يجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم احدهما قبل
الدخول فعندان في بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا بعرض الاسلام
على الاخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل
او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد
احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
عندان في فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا بتباين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده قبل
ثم منهم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام
لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا ولا يذهب عليك انه لا
تعليل مع فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح مبني على العصمة
والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولابقاء الشئ مع المنافي لكان
استدلالا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصد
المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد تنبه على العلة فيقبض ما يقتضيه
وكقوله اذا جاز بالطلاق البينة يقع عن الفرض فكذا بينة النفل عند

ان في

ان النفل وصوم غير رمضان وقضاء ما يفسد

ان في لان مطلق النية في العبادة التي يتنوع الى الفرض والنفل
ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض
دل على استحقاق بينة النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بالمعنى
المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا ما ذكر بقوله فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا محل المقيد على المطلق
وهو بط وكقوله المطعوم شئ ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه فيشترط
لتملكه شرط زايد وهو التعاطي كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق
بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع
فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع كالماء والهواء
فمن نزر بسبب اشتراط التعاطي في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع
الرابع المنافضة وهي تلي اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء
والتيمم طهارتان فيستويان في البينة فيستقلان بنظر بالجنابة عن البدن
او الثوب فيخطر الا ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول
فيشترط البينة لحقيقة معنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الجنابة فانه تطهير
حقيقي فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي
حكم ان رفع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كحقيقة حتى نزيلها الماء
كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل
بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يمنع البدا او الوجه

هذا الطواف هو الذي اقامه في فصل
شرائط القياس اي فصل الفرقة
منه

يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تقريره وهو
فوق المنافضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير اما هنا
اى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام كقبله
لا يجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم احدهما قبل
الدخول فعندان فهى بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا بوقوف الاسلام
على الاخر فان اسلم فهى له وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء دخل
او لم يدخل وكقبله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد
احدهما قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
عندان فهى فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا بقاء فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده قبل
ثم مقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام
لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا ولا يذهب عليك انه لا
تعليل فى ولا فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح مبنى على العصمة
والردة قاطعة لها فكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافى كان
استدلالا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصد
المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه
وكقوله اذا احرم بالطلاق البينة يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عند

ان النفل وصوم غير رمضان وقضاء يأتى

ان نفى لان مطلق النية فى العبادة التى يتنوع الى الفرض والنفل
ينصرف الى النفل كما فى الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض
دل على استحقاق بنية النفل للفرض وليس فى منافاة الوضع بالمعنى
المذكور دليل بمعنى ان قيد حمل المقيد على المطلق وهذا ما ذكر بقوله فان
بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فما هذا الحمل المقيد على المطلق
ومربوط وكقوله المطعوم شئ ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه فيشترط
لتملكه شرط زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق
بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع
فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع كالماء والهواء
فمن تربيب شرط التقابض فى تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع
الرابع المنافضة وهى تبقى اعلى الطرد والعلة المؤثرة كقوله الوضوء
والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فيستفاد بظاهره الجنب عن البدن
او الثوب فيخطر الا ان يقول الوضوء تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول
فيشترط النية لحصولها لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الجنب فانه تطهير
حقيقى فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية اى
حكم ان رفع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كحقيقية حتى يزيلها الماء
كما يزيل الحقيقية فهى اى فالنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل
بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يمسح اليد او الوجه

هذا الجواب هو الذى اشار اليه فى فصل
شرائط القياس الى فصل اما قضية
منه

ان فى

بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك
شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد ورود. والمعتبر في الباب
هو المعقول ان يدرك العقل نسبة الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بدركها ويتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
في الحكم يكون الخارج البخس منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية
ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب
الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا وقوف للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس
المايعات على الماء في دفع الحدث لما صح قياسها عليه في دفع الخبث
بناء على ان عدم معقولية النص منا مفقود وعلى قوله لانه انما يصح القياس
في المايعات على الماء في دفع الخبث باعتبار انه مزيلة قالعة للنجاسة
كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها
بالماء معقول لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا
الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة و
الصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط
الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى كون الوضوء

جواب وفي مقدر
نقدر نا
منه

طهارة واما المسح ما حق بالغسل بتسببه او وظيفة الراس كانت على التفصيل
كمن لزمه الوجه اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فيه حكم الاصل
فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء
معقولا نقول ان المنصف بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع جميع البدن
فاذا التهاد تطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا
غير محتج النجاسة الحقيقية ليست بمعقولة صحيحان لا يحصل بدونها
كالتيمم خلفا لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل
جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء
اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج وما هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي من اتهان الاعضاء فلا
يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية واما فرع الاصل
في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول
والغايط فلا حرج في غسل ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل
فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة التطويل اي
الزيادة على المقصود للغايتين فان مقصود الاصولي ليس موقوفا
فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين

فصل في الانتقال اي انتقال المتابس في قياس

طاهرا فاعتبره
طاهرا كان مسح الراس خلفا عن
غسلها نزل منزلة الغسل منه

من كلام افزو العلام المنتقل الله ان كان فى غير علة وحكم فهو حشو
فى القياس خارج عن المبحث وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
الاول وقع اما ان يكون فى العلة فقط او فى الحكم فقط او فيهما جميعا
واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخ اما ينتقل الى علة اخرى لاثبات
علة اى علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر فجاء
اليه الحكم الاول اذ لو لم يجئ اليه لكان حشوا فى الكلام خارجا عن
المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اى كما جاء الله الحكم الاول فيشبثه بالعلة
الاولى اى لابد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال
فى العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة فى الاربعة والاول
صحيح كما اذا قال الصبى لمودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم اضاف الى اثباته فهذا يسمى انتقالا لا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر
كما فى قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل باخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثانى
عند البعض كقصة الخليل عم حيث قال ان الله يأتى بالشمس من
المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالى بأى دليل كان عند البعض
لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد ذلك انقطاعا فى عرف النظار
لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض وهو اظهار

الصواب

الصواب لا يحصل مع وفيه نظر واما قصد الخليل عم فان الحجة الاولى
وهو قوله ربى الذى يحيى ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه
بامر باطل وهو قوله انا احيى وامیت فالخليل عم لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا
نزاع فى جواز مثل هذا الانتقال والثانى كقولنا الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة
فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اجر
عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد الصرف الى
الكفارة بل يمنعه نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص ونبثت هذا
اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا
يوجب نقصانا فى الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
من الانتقالات كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وكلاهما صحيحان والرابع اجود لان العلة التى اوردها يكون تامة
فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شئ اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة له
او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو ساقط كملة ومن تشمل على ابواب
وفصول **فصل** فى الخ التى تصلح للدفع دون الاثبات
وتلقبها بالقاصرة اول من تلقبها بالفاسدة اذ لا فساد خلاف
فى صحتها نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان

هذا جواب لمعارضة اورد منع الابواب والفصل
فى كون الفرق لا ينقص بل يثبت منع

في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عندنا في الزوال وابي
بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمكلفين في كل شئ انبنا كان او اثباتا
اثبت كفنه بدليل ثم وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا
للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل
في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود والاثبات كيف المفقود
غير المفقود عنده لا عندنا لان الارث من الاثبات فلا يثبت به
اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت
به والصحيح على الانكار اي مع المدعى عليه لا يصلح عندنا فيجعل براءة
الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصلح الصحيح كما لا
يصلح بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع الحاضر بكون مسموعا بالاتفاق
وانما هو لاثبات لزام المدعي واثبات براءة المدعى عليه وعندنا يصلح
الصحيح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة
الذمة حجة على المدعي فيصلح الصحيح ويجب البينة على الشفيع عندنا
على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوعة بها
ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع
على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال البعد ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد
تمسك بالاصل فان عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق

على المولى

المولى لان بقاء الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم
بعدم الظن ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء
وفي العكس يحكم بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بما
لما لكيته لم مع وقوع الشك في طريان الضد فانه حجة للاجماع على اعتبار الا
ستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا بد له
على البقاء وهذا ظاهر فان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانا ان اردت
عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اردت بطريق الظن فمم
وهو عوى الظهور في محل النزاع غير مسموع ثم انه ما وكر نصب في غير
محل الخلاف لان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال
على البقاء هو سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بمعنى انه بعد ظن
البقاء والظن واجب للاجماع بقاء الشرائع بعد وفاته عم ليس
بالاستصحاب بل لان لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة على ذلك و
فيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ
واما في حياته فقد صرحوا به في النسخ من ان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان البقي عم للناسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والبيان
عم والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكمها قطعا الى زمان
ظهور منافي لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ لان الثابت

بيقين لا يزول الا بيقين مثله وعندا من فروع كون الاستصحاب حجة للدفع
وقدمنا ان لا خلاف فيه ومنها اى من ابحاث المذكون تحكيم الملك ربت
الطاحونة مع المستاجر اذا اختلفا بعد مضى المدة في جريان الماء و
انقطاعه ولا يبعد تحكيم الحال فان تحكيم الحال عند عدم دليل اخر واجب
فان كان جاريا فى الحال كان القول قول ربت الطاحونة والا اى وان
لم يكن جاريا كان القول قول المستاجر ومعنى تحكيم الحال يصلح للدفع
دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امراته الذمية مسلمة وادعت
للاسلام قبل موته وانكرته الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون
ويشهد لهم ظهر الحدوث ولا يحكم الحال لان الظهر لا يصلح حجة
للاستحقاق من مناظهر ان تحكيم الحال ايضا من وجوه العمل بالظن ومنها
اى من ابحاث المذكون اضافة الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما
يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف الحادث لا اقرب الاوقات
حدوثه فانه للاصل فى الحوادث وقد تمسك زفر فى اثبات الاستحقاق
على ما افصح عنه فى هذه المسئلة مات ذمى فجاءت امراته مسلمة وقالت
اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قولهم
وقال زفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات
ولهم ان سبب الحرمان ثابت فى الحال فيثبت فى ما مضى تحكيما للحال
وهذا لا تعتبره للدفع وما ذكر ايضا يصلح للدفع الا انه اعتبره

للاستحقاق

للاستحقاق ولا يصلح له فيدل من ابحاث الفاسدة التعليل بالظن كما ذكر
فى شهادة النساء اى فى المنافعة فى دفع العلل الطارئة والاخ
من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند الحنفى فى ملكه لعدم البعضية
كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا انه يثبت بالاجماع او النص
ان له علة واحدة فقط فانه فح يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد
فى ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت
الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان منها هو الغصب
لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو
استدلال صحيح والا فليس من جملة ابحاث الشرعية اذ لم يقل احد
بحجيته بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاضافة الطارئة وكذا
الكلام فى تعارض الاستصحابين فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة
براسها وقول زفر فى عدل المرافق مرجعه الى التمسك بالاستصحاب
لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب نعم ان من الغايات ما يدخل
تحت المغيا ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفق تحت حكم اليد
بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقدمنا ان الاستصحاب حجة
فى الدفع

باب المعارضة والترجيح

هو فى اللغة
جعل الشئ راجحا وفى الاصطلاح بيان الفوق لاحد المتعارضين
على الاخر اذا وجد ولبيان تقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر

في محل واحد احترز به عما ينقض حل المنكوحة دفعة اتحاد زمان
واحد احترز به عما ينقض حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض ولا بد هنا من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان و
الشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الآن اريد بما ذكر
اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون النفي وارد
على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى اشتراط امر زايد وذكر اتحاد
المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في
في هذا الباب فان تساويا فيه بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا بد
يكون احدهما متواترا والاخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون
احدهما بوصف متابع كجزيره عدل فقيه وجزيره عدل غير
فحينئذ معارضة والقوة المذكورة رجحان في الصورتين الثانية
وان كان اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا
لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس فهذه ثلث صور
فمن الاول معارضة ولا ترجيح وهذا جايز اذ لا مانع من ذلك
والحكم فيه التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة
فلا ترجيح من قوله عم متعلق بقوله رجحانا زن واوضح قال لو زاد في
حين اشترى سراويلا بدرهمين وثمنه فانا معاشر الانبياء هكذا
نزن والمراد التقليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذكر
الفضل

الفضل القليل عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة والعلل
بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين واما حكم الثالثة
فما ذكر بقوله واذا تساويا في سواء تساويا عدوا او لا فمن
الاجماع اي في معارضة الاجماع ينقسم البيان على ما مر بيانه والكتاب
والسنة اي في الكتاب الكتاب والسنة الكتاب بالجملة وذلك اي ما وقع
في صورة التعارض اما على نسخ احدهما على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض
بين ادلة الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه كما مر لنا المتقدم
توضيحا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم
التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب
المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المخالص من الحكم
او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان يشترك ذلك فيهما
والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين كقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
فانهما تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له
قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان
بن بشير رضه ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة و
سجدتين وما روت عايشة رضه ان النبي عم صلى ثمان ركعات

هذا اول ما وجد من جلده ليزاد
الاول فتامل منه

لعدم الفرق منه

ب هذا ما وجد في النسخة ولا بد
منه منه

غير موجود في النسخة منه

اي عن اثر الجهل وفي التوضيح ان
الشارع تعالى وتعالى عن التنزيل
والتبديل منزه فقضية الظاهر ما فيه من
القصور لعدم انتظام السنة منه

بادبع ركوعات واربع سجدات فعزنا الى القياس على سائر الصلوات
واقوال الصحابة رضه فان القياس وقول الصحابي رضه في مرتبة واحدة
يعمل بايهما كان بشرط التحري وعند من اوجب تقليد الصحابي رضه
يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري
بين شيئين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر ولا بين الاجماع
ودليل اقوى قطعي من الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد
مخالفا لنص قطعي ان امكن ذلك والا يجب تقديم الاصل والحكم
على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سور الطهارة حيث تعارض
فيه الاثار روى عن ابن عمر رضه انه يجس وروى عن ابن عباس رضه
انه طاهر والاخبار روى عن جابر رضه ان النبي عليه السلام سئل التوضاء
بماء افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس
رضه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس ومنذا
يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس
فلما تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان له لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا كذلك فلا يزول بالشك واحدهما وانما
لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم رفع الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى
للطهورية الا هذا وهو فيه اعدار لاحد الدليلين بالكلية لا تؤيد
الاصول وان لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل حزون امتناع

الحكم

الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ وسواء التعارض
في الكتاب والسنة اما بين اينين او فرايتين في اية كقراءتي الجر و
النصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاولى
تقتضي مسح الارجل والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح
في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يقدر له
غاية في الشرع فيكون من قبيل المشكلة وفايدة التخيير عن الا
سراف المنهي عنه فعطفت على الممسوحة المسح لكن لما نسخ عاد وجوب
الاقتضاء كانه قيل واغسلوا رجلكم غسلا هيئتها حقيقتها شبيها
بالمسح مردودة بان التنابث في غسل اعضاء الوضوء سنة والا
صباغ مسحي والقول بوجوبه لاقتضاء على الوجه المذكور ينافي
ذلك او سنيتي اية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص
اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الا
تحاوز من الاشياء فالمخلص بان يدفع الاتحاوز واحد منها
اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فان تارة ان يوزع الحكم بان
يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر
كخصومة المدعي بين المدعيين بجحتها او بان يحمل على تغاير الحكم بان
يبين مغاير ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كقوله تعالى
يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم

وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته اللغو في الاية الاولى عند كسب القلب
اى السهو بدليل اقترانه بها واللغو في الاية الثانية عند
العقد بدليل اقترانه بها والعقد قول يكون له الحكم في المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
فاللغو في الاية الثانية يشمل اليمين اذ هو مانع عن الفاعلية
اذ فاعلية اليمين للشروعة لحقوق البر والعقد قابل له لا يقال
فيها لغو وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة
اى الاية الثانية يقتضي عدم المؤاخذة في اليمين والاية الاولى
تقتضي المؤاخذة فيه لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب
ثابتة فوقع التعارض في الموضعين فنجمع بينهما بان المراد من المؤاخذة
في الاية الاولى المؤاخذة في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب
وفي الثانية في الدنيا اى بالكفارة اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة
في اللغو ويؤاخذكم بما في المعقود ثم فسر الكسب الكفارة فقال
كفارته اطعام عشرة مساكين وهذا تبيين على طريق رفع المؤاخذة
في الاخرة اى اذا كان الاثم باليمين المنعقد فوجوبه وقعه وستر
الطعام عشرة مساكين ولما تقابرت المؤاخذتان اندفع التعارض
وان قيل حمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية

اى المؤاخذة

اى المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس وحمل العقد في
الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو
هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو ويكون العقد
شاملا للغموس وبصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
واثباتها على المعقود والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد
مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض لكنه ما قلنا اولى من هذا لان
على ما قاله يلزم ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي من غير ضرورة
بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع حقيقة في قوله يكون له حكم في
المستقبل وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي
المؤاخذة الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب فلا عبرة بالقصد
وعدمه في المؤاخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل
خطاء وهو محمول على المؤاخذة الدنيوية في الايتين قيل لا تعارض
منا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو
الخالي عن القصد وهذا غلط في الاية الاولى بدليل اقترانه بكسب
القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم
بالغموس الذي يدع الديار بلاقع بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم
الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمؤاخذة
في الصورتين في الاخرة لان الاخرة دار الجزاء والمؤاخذة كائن في

انتفع بهذا ما نقل عن النظم فتدبر منه

الثانية سكت عن النفوس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى
فى المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة فى الدنيا وهى الكفارة
فالاية الثانية دلت على عدم المواخذة فى اليمين اللغو وعلى المواخذة
فى المنعقدة وهى ساكتة عن النفوس فالاية الاولى اوجبت المواخذة
على النفوس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض
وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثالث وهو المخصص من قبل المحل فبان
يحمل على تقاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا
المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما حمل على العكس لانها
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فافهم
لان الاغتسال يتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخصص من قبل الزمان
فانه اذا كان حرمة اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فكذا ان
كان دلالة كتعيين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم
نسخه ولو جعلنا العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر
النسخ اذ فيه يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا

للمحرم

نسخ

ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهلم جرا

وهو اى التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه لان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا وانما تكون
لو ورد فى الزمان المتقدم دليل شرعى دال عليها وذلك غير مسلم
ولو قبل بدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على
العكس تكرر النسخ بل احدهما يندفع بالاباحة الاصلية والثابت بل
الحرمة يندفع النظر فتدبر قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء
على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان الشرع
لم يترك سدى فى شئ من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل استقرار شرعنا فان الاباحة كانت
ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك باق الى
ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاضمحلال الشرائع فى ذلك الزمان
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ منها فظهر الاباحة بمعنى عدم
العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد له محرم واعلم ان الشئ الذى
كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس والغذاء فغير ممنوع الا عند من جوز
تكليف ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فانه لم يوجد
له دليل المنع ولا دليل عدمه فحكم الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغداديين
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف الافعال

هذا التفصيل فى توضيح التوضيح

من المقصود والخلاف فى

فى التوضيح ووقع التخيير فى
التوبة وكانه غلط عن الوسط
الانجيل بين القرآن والتوراة لا
قرينة منه

بقى من محرمات التوضيح ولا يخفى وجهه
على المتأمل منه

الاضطرارية الخ لا يقتضي الفعل فيها حسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل
فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه و
المباح واذا انفرد منا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج
في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك
فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم للعقل بحسن ولا
قبح ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير
معلوم اذ التقدير انه لا حرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض
انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتهاء
فبطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب
قبل البعثة واما الوقف فقد فسرناه بعدم الحكم واخرى بعدم العلم
بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما
ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على اليقيني مع التصديق بثبوت الحكم
في الجملة اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فبط لانه فرع بعدم
الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما
الكافر بانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه
واجيب بمنع ذلك ولانا نفي بين الحكم بالمنع والحكم بعدمه حتى يمتنع
انتفائهما وانا انفي بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة
واما الثالث فبطل انه حين اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا محال

من العقل

من العقل ومنا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه
لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر
لان هذا مذهب المتوقف من لا يعلم بالعقاب وعدمه وعدم القول
بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يساويه وقوله عدم عطف
على قوله لان قبل البعثة الخ ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام
الحلال اما اذا كان احدهما اي احد النصين مبيحا والاخر ناقلا فان
كان الناقل يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل يعرف
بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح فانه
لو جعل الناقل اولى يلزم تكرار البيان بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم الناقل
للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس
والناقي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد وان اصل الوجهان اي
معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي
فننظر فيه اي في ذوق النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات في
ان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان الاثبات اولى لما روي
انه عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو حلال مثبت وما روي انه عليه السلام محرم
ناف هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز
عندنا تمسكا بالرواية الثابتة خلافا للشافعي تمسكا بالرواية الاولى
فانه اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن في

نظيره ان قول صاحب الشرع ومن وكل
لا عقاب بمعنى بمستقيم لان لا عقاب قول بالاباحة لا عدم العقاب بعدم
العقاب بمعنى الوقف
منه

وان كان في نكاحه شبهة لان ما كان في معرفة الصحابة
رضي الله عنهم تزوجها قبل احرامه
منه

الحل الاصلي فيكون للخلاف في انه عم كان في الاحرام او في الحل الذي
بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد
ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى
الحل فالاول نافي والثاني مثبت والاحرام حالة محصورة تدرك عيانا
فيكون كالاثبات فكلاهما سواء فترجح بالراوي وروى انه تزوجها
عبد الله ابن عباس رض ولا يعده يزيد بن الاصم وخلق وهو راوي
انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل بقوله وكذا
اعتقت بريرة وزوجها حر سبعت واعتقت وزوجها عبد
نافي لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر
الحال لانه لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالبقاء اولى فالامة
التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لترجيح رواية انها اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل
الوجهان بقوله واذا اخبر الماء وبكاسة فالظاهر وان كان نجسا
ويدرك بظاهر الحال كنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ بالماء
طاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر
واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فيستعمل فان تبين وجود دليله
كان كالاثبات والا بقي ممسكا بالنظافة بالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل
يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل

اذا كانت

اذا كانت احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي يعارض
الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات
مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به الشاهد غير
مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الا
ثبات
واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة فلا يجاز احد
القياسين اذا تعارضا على الشيخ لانه لا مدخل للراي في بيان
انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رض فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيعمل بانفعهما كان من القياسين ومن قول الصحابي رض بعد شهادة
عليه لان الحق واحد والمتعارضان لا يتبينان حجة في حق اصابته
الحق وتغلب المؤمنين تودي بما موبط لا دليل عليه فيرجع
اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال ان شاء عمل بايهما شاء
من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
واما الجواب المعقولان المرويان عن اصحابنا فاحد هما مرجوع عنه ولا
يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعد سقوط الحال
اذ في الاول انما وقع التعارض للجهل المحض بالتاريخ منهما
فلا يعمل باحدهما مع الجهل وههنا ليس التعارض للجهل لان المجتهد
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل مأجور ان
القياس دليل صحيح ومنعه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر

في التنبيه يا لها شاهد ولا وجه له لانه
في المعنى تابع لشهادة قبله لا لشبهة
منه

الدر والعود بشق عودا ويعود الكدن
منهم

الا المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على ما بأتى فكل واحد من القياسين دليل له فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد فى حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **فصل** فيما يتبع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة هنا المراد به ما يتضمنهما من الامر والنهى والعام والخاص وكذلك كيفية جهة النص على الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسنذكر المراد به الاجناد عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود وترجيحه باعتبار الراوى كالترجيح بفقه الراوى وبكونه موفقا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروى كترجيح المسموع من النبى عم على ما يحتمل السماع وباعتبار المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار الرواية على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة والامر اخيرا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف علة الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علته بالايماء ثم فى الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة

لما فيها

لما فيها من الاختلاف ثم ان الراجح ناشئ العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم كون المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب ما يتركب من الجنس يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح وفى المركبين الاولى يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح فيه من جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتامل فى المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها والذى ذكروه وان تبريهم القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اى قوة التاثير كما مر فى القياس والاستحسان وكما فى مسئلة طول الحرة الذى له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند ان فقد فان الشافعى يقول يرق ماؤه مع غيبته عنه كالذى تحته حرة فلنا هذا اى نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة وان الامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعى اذ زيادة محل حل العبد على محل الحد قلب المشروع وعكس المعقول لانا ما بيثت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الحسيس مع ما فيه من حفظه الاولاد وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشئ لان دعاية الكفر الى

كتقدم المركب من تاثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تاثير النوع فى الجنس البعيد والجنس فى النوع منه

تاثير جنس العلة فى نوع الحكم على تاثير نوع العلة فى جنس الحكم منه

دعوى الجواز

على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضعه بالنقض وهو ان يكون
للعبد اتساع في المحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التقبيح وهو
جايز بالنزل باذن الحرة اتفاقا على ما بينه عليه المصنف ولو تقبيح
الماء بالنزل باذنه الحرة يجوز مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه
لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهه
الضعف في قياس الشافعي ثم اشار الى جهه الاخر بقوله ونكاح
الامة لمن له شريحة جايز عندنا مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف
ارقاق الماء مع الغنية عنه فهذا الوصف غير منعكس لوجوده
منا مع جواز النكاح وقيد نظر لان الحر لو كان قادرا على ان
يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عندنا في كيف يحل له ذلك اذا
كان له سعة ادام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على
قوله كما مر في القياس فانه يقول ان في الرق من الموانع لانه
اشتراني تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا
الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الكفر
والرق يصير كما الكفر بلا كتاب ويقوى المنع كالكفر المجوسية فلا يجوز
للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع
الكفر الذي ذكرنا وعلى ما اذا كان تحته حرة قوله ولان الضرر تندفع
باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع في القياس

والجامع في ارتفاق الماء مع الاستغناء عنه وعلة اندفاع الضرورة
باحلال الامة وقلنا نكاح بكله العبد المسلم كذا الحر المسلم على
عامة فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم
وعلى الحرة الكتابية وايضا هواي دين الكتابية دين يصح معه المسلم
نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة
التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منتصف
لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه
بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مالي ثم له
شبه باطن من حيث الذات فاوجب هذا ان البهائم التنصيف
في استحقاق النعم الخ يختص بالانسان ** ** **
قوله في الرجال يقبل العدد اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال
يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يحل للحر اربع وللعبد
ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المرأة لا تحل
لها الا زوج واحد فتنصف باعتبار الاحوال بمحل الامة بالنكاح
حال كونها متقدمة على الحرة لا متوخرة عنها فانه فح لا يصح نكاحها
اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح
ايضا نكاحها ولا يمكن منا التنصيف بان يقال للنكاح الامة حال
حالة الانفراد عن الحرة ذو كسب بالسعي وحالة الانضمام ذو كسب

بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط فحكمنا بالتنصيف
لان المقارنة والتاخر حالتان تختلفان متعددتان حقيقة
لا تصيران واحدة بجمع والتعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما
في الطلاق والقرء التشبيه بالطلاق انما هو في جهة تكميل
النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا واحدة احتياطا
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف
التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس التشبيه
في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان

هذا تغليب للحل دون الحرمة وكان في منع الرا
عطف على قوله وكان في نكاح الامة الكتابية ان المسح في التخفيف
اقوى اثرا من الركن في التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن في التثليث
وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان
الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد
بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان
الصلوة والامر الكائن من ترجيح القياس فوق ثبات اي ثبات الوصف
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم
كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة

والجواب

والجواب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب الثلث اركان كان
الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستحباب
وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين عند الوصف
اعتبره الشارع في الوديعة والمغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين
ان هذا المردود الوديعة او رد المغصوب وفي رد المبيع بيعا
فاسدا والايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه
فعله لاجل البر وكونه كفارة في الايمان على الغير بدون بنية
الكفارة وكاطلاق النية في الحج وكما في الغصب فانه اذا اتلف فعين
يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف كميثا للجبر بالمثل تعويضا
وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان هذا اي في المثل تعويضا
فضلا وهو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اسداد حق المظلوم
اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اسداد الوصف
اسهل من اسداد الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اسداد
كون الماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اسداد حق المغصوب
منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا
قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصلوة والصوم وكونهما ووضع الضمان في
المضمون اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المضمون جائز

في الجملة كما خلاف العادل مال الباغي . والجاني مال المسلم والفضل
على المتعدي غير مشروع له صلا لقوله لكما فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي شبهة الجور
ابتداء بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء
عن اجابة القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع لجهلنا عن معرفة ذلك الواجب
فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان
التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا
يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى جهلنا عن الدرك
الى درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان امداد الوصف الخ بقوله
ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة وان قل فابت على تقدير
وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه
في المثل وان عظم فابت الى ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان
هذا الوصف الفوت تاجرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا
والتاجر اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي وهو قوله
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد بنت

بالتراضي

بالتراضي مع عدم المماثلة فيما سنا وهو ان التقييد بالمثل واجب
في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير
ممكن في المنافع فلا يجب راجح على جهاته لكثرة اعتبار الشارع
المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم وكونهما في
جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس
الوصف او نوعه كما يثبر وصف المسخ في التخفيف بوجود البتم
ومسخ الخف والجبرة فرجح على ما يثبر وصف الركنية في التثليث
لانه في الفعل فقط وهو قريب من الاتلاف ففي اثبات الوصف
على الحكم يكون بازوه له بان يوجد في صور كثيرة بل الثلثة راجحة
الى قوة الاثر في الحقيقة لكن شبه الاثر باعتبار الوصف وقوة
الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف
بينها الا بحسب الاعتبار والرابع وهو العكس اي العدم عند
العدم اي عدم الحكم عند جميع صور عدم الوصف سمي لازم العكس
المتعارف عكسا وذلك لان الاصل العكس هو جعل المحكوم به
محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد
الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم
لقولنا كلما وجد الوصف الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسخ اي مسح الراس مسح فلا يسن

ركنا ان يسمى المخف فانه منعكس فان كل ما يسمى مبيعا فانه يسمى
ركنا ان بخلاف قوله وكن لان المضمضة مسماة وليست بركن
اى مسمى الراس ركن وكل ما هو ركن يسمى ركنا ان كسائر الاركان
فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسمى ركنا ان وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك
يسمى ركنا هذا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع
عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما في سائر المبيعات
المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط
قبض بدله كما في الصرف والسلم انما قال قبض بدله دون قبضه
لان المبيع في السلم هو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض هو راس
المال غير مبيع فانه اول من قوله كل منهما اى من الطعامين مال
لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل
فانه يشترط قبض بدله فانه لا ينعكس لاشتراط لاشتراط قبض راس
مال السلم غير الربوى كالثياب فعكس النقيضة المذكورة هو كل
مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير
صحيح في هذه الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما
انه من وجوهه فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث
يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلية اغلب من الظن بعلية ما ليس

كذلك

كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلة التاثير ولا عبرة
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فما يرجع
الى تاثير العلة وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات
اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف
العرضى والذاتى ما يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه
والعرضى ما يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد
والصحة في صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه
لا يصح الصوم عند الشافعى ويصح عندنا وذلك ان بعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا
لوجود ما لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد
من ترجيح احدهما على الاخر وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرناه
كفاية ونرجح الفاسد بكونه عبادة والكل عبادة مغفرة لان النية
وصف عارض لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة
بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن نرجح الصحيح بكون النية في اكثر
اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك اى الترجيح بوصف
العبادة ترجيح عرضى **فصل** ومن الترجيح الفاسد
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى ان الاخ المشترى

لا يعتق الاخ للاب بشبه الولد بوجه وهو المحرمية وبشبه ابن العم بوجوه
كحل الركوب وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وحد
بط لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم اقوى منها
اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم لزيادة فايدة كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا اي لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو اثاثير لا بصورته
بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات
جزءين اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم
الدلالة ولا اثر لهذا ما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التاثير لا كثرة
والاعم والابسط ان كان عدم التاثير مطلقا فلا خلاف في انه
بعدم المؤثر وان كان عدم التاثير كالاخر فلانم انه لا يجوز ترجيحه
بما يفيد زيادة ظن **مسئلة** يترجح بكثرة الدليل عند البعض
لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع
بينها لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك للجميع لان ترك الدليل خلاف
الاصل فترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل دليل
مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء لان تقوى
الشئ انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون بقاءه واما المستغني فلا يحصل

بغير فقد بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب
للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ولقائل ان يقول سلمنا
ان الترجيح بالقوة لكن لانم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يقوى به ولم لا يكون موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة
الظن وايضا لها القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود
اجماعا وايضا لها الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ
لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس
كذلك بل يستحق كل بسبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف خلافا لابن مسعود رضه في الاجزاء في ابن عم هو اخ لام
فانه راجح عند على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويجب الاخر
بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان
منشا الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب
لان الحيز اي حيز القرابة ينحد لان الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام عينة
اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة
قوية فيرجح على الاضعف قلنا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد
الشهرة فان الاحاد يبلغ حد الشهرة يحصل عينة اجتماعية

ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف واحد قوي
الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان
كانت القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر منع الكثرة المناوبة الى جنبه
الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلم يعتبر وذلك كل موضع لا يحصل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بمجموعها
ككثرة الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد
حمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف
المضاربة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف
من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم عبر بيت لابكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل
الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه بلا حاجة الى وجود الاخر اصلا
ولا يترجح القياس بقياس اخر بموافقته في الحكم لان العلة لا يكون من
كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لانه
لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه
الذي يصير به حجة هي العلة لا الاصل فلم يكن هناك قياسان
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله
علة الربا عندنا الطعم وعند مالك الطعم مع الاقتيات وكل

واحد

واحدة من العلتين المتنافيتين توجب حرمة بيع الحنطة بالحنطتين
ولا يترجح الحديث بحديث اخر وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل
ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا
يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية
التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا اجرح
احد شاهدي جراحة واحدة والاخر عشرا اي عشر جراحات على مجروح واحد
مات فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات وكذا الشفيعان
بشقصين متفاوتين والشفعة لا يترجح صاحب الكثير ايضا بمعنى
ان يكون هو المستحق به دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة
من مرافقه اي منافعه كالثمرة والولد فحكم العلة لا يتولد
منها ولا ينقسم عليها لان المراد منا بالعلة العلة الفاعلة و
المراد المشفوعة علة فاعلة بثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد
منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلة في المعلول
ليس بطريق التوليد بل بالايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب
استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان

باب الاجتهاد

هو في اللغة استفراغ الجهد
في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد

في حل الحرام ولا يقال اجتهد في حل الخمر لانه واصطلاحا استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي ينشوء الى استدلال ظني انما
قيد به لان الاستدلال في المسئلة القطعية قد يكون قطعيا كما في صورة
والضرورة وقياسي لانه لابد من ان يكون في مورد النص او في
غيره والاول استدلال ظني والثاني قياسي فبينه اي بين القياس
او بين الاجتهاد عموم وخصوص ومنداما شبيه على كثير من علماء
الحق وشرطه ان يكون عالما بما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة
بمعانيها المعتبرة والعلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند
الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات
والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا بان يعرف المتنزلات
الشرعية واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم
السنة متنا وما يتعلق بالسنة والمقصود معرفة اقسامها من القولية
والفعلية والتقديرية وسندا وطرق وصولها الينا وفي ذلك
معرفة ما يتعلق بالرواي ووجوه القياس كما ذكرنا شرايطها واقسامها
والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن
ذلك معرفة مواقع الاجماع فان القياس المخالف مردود وحكمه
اي اثر الثابت به غلبة الظن بالحكم فلا يجدي فيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم مع احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند

المعتزلة

المعتزلة كل مجتهد مصيب ومنداالاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة
حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل
مجتهد فاذا اجتهد واحد في حادثة وادى اجتهاد منداالى خلاف ما
ادى الله اجتهاد ذلك الحكم عند الله تعالى حق لكل واحد ومن
ثمة يجتهدان لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعددوه
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف
باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا الاصابة بما ادى اليه
اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا بما ليس في وسعه
ومنداادى اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في الامر القبلة
والحق فيه متعدد بالاتفاق هكذا عندنا فان القبلة جهة الكعبة
حتى ان المخطئ خارج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة ولما استشهد
ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالضدين فيلزم
كالوجوب وعدمه وهو محال دفعه بقوله واختلاف الحكم
بالنسبة الى قوم جايز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد
والمقلدين له وغير واجب على اخر والمقلدين له كما كان في
ارسال رسول الى قوم جايز مع اختصاص كل منهما باحكام ثم
اختلفوا اي القائلين بالجهة فقال بعضهم بناء على الخلوف
في الجهة لان دليل التعدد لا يستلزم التفاوت بين الجهتين

وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر عند بعضهم
واحد منها احق لانها اى الاحكام الاجتهادية كواسنوت لاحسب
بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة فى الاجتهاد قال فى
التقويم لو تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى الباذل
كل جهده فى الطلب من احتار الحكم بادنى طلب وبذا التقرير اندفع ما
قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد
فيكون الحق واحدا او تختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مسئلة
اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الادلة على حكم واحد فيكون
الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو كان كل
من الاجتهادين خطأ لم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر فهمة وفيه نظر
لان المعنى ففهمنا ها ان الفتوى والحكومة التى هى احق وافضل و
يدل على ذلك قوله وكلا اتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفى حديث آخر جعل
للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا واذ لا تضعيف بتساوى الاجرين
فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فانها شان وقال ابن
مسعود رضى الله عنه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان وغيرها
من الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء وهى وان كانت من الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى

والام

والام يصلح الاستدلال على الاصولى ثم اشار الى الاستدلال
بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان
القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان صيغة فى حادثة لا يتعدد
الحق لانه لا تعارض فى ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر
ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا ورد امعنى اذ دلالتهما معنى
لا تزيد على دلالتهما حكما ولو وجد دلالتهما جبرا لا يكون مدلول
كل منهما حقا هكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ثم اشار
الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه
اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند الحاذق المحل
وهو لازم فى شرعنا لانه عم مبعوث الى الناس كافة واجب لهم
الى الحق بصريح النصوص او معنا ما من غير فرقة بين الاشحاذ من نحو
فى العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد
بعد لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية شرائطه
بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده
الى ما هو حق عند الله كما او خطأ فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة
فليس التحرى فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة فى حق من وجب عليه
التحرى وهو الذى اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عند من يعرفها جهة بحرمة
يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحر وعلم فى الصلوة لا تصح صلوته

وليس المجتهد مكلفا باصابة الحق بل بالا
جتهاد ضرورة انه لا يلزم التكليف فهو
مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما هو
مأمور به حق فالمأمور به حق ايضا
ولكن بالنظر الى الدليل ويجب خطأ
المجتهد وان كان خطاؤه عند الله

هذا الوجه فى تقرير ما ذكره واما قول
صاحب التنقيح وكذا بالنسبة الى قوميز
فليأخذ عن المحل فتأمل منه

لهم

منه

ولو اخطاء بعد التحري فليست بنظيرة لما مر فيه واما فساد صلوة
من خالف الامام عالما لانه بناء فيما هو فيه بناء صلوة على صلوة
فلا دلالة فيه على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض
هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى
الحكم في الانتهاء الى وهو منا من اطلاق الخطاء في الحديث ومن حكم المطلق
ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وفيه نظر ولقوله عم
في اسارى بدر لو نزل لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان
المخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا
نزول العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وبهذا قال ابو
حنيفة كل مجتهد مصيب الحق عندالله واحد فان قوله ابو حنيفة الحق دل
على ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل
يعني اذا قام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه واركانه فيكون آتيا
بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمى كليهما
حكما وعلما كلن سليمان عم فقص بالنظر باصابة الحق وقد برهنا ما فيه
من موضع النظر فحد كثرة وتشطيه الاجرام بقل وتنصيفا اجر لما عرفت
فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل عشرة يدل على هذا ايضا

الى على

اي على انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب الاجرا ما يكون
على الصواب ولقائل ان يقول لم ذكرت على اجر المخطئ على كثرة في الا
جتهاد واما قوله تعالى لو لا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من قبلكان اما القتل والمن فرخصتان نبي عم بالفداء ايضا فلو لا الكتاب
الذي بنى باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة
وهي القتل او المن فنزول العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير
عدم سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة بسبق الكتاب
بالرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطاء في الاجتهاد والمخطئ
في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون موزورا وماجورا
الا ان يكون طريق الصواب بينا فيكون الخطاء لتقصير من المجتهد فيعاقب
واما المخطئ في الاصول والعقايد فيعاقب بل يكفر او يضل لان الحق فيها
واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية القسم الثاني
من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى العقل على ما مر في
باب الامر اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى
ظاهر وكذا الذي اخطاء فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده
مأمورون به كان ذلك الحكم بهذا الاعتبار منسوبا الى الله تعالى والمحكوم به
وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليسا مرادين من المحكوم عليه
والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من وضع الخطاب

له وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا او نوعه الاحكام
في ثلثة ابواب باب في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق
شئ بشئ اخر او يكون والمراد تعلق زايد على التعلق بالحكم والمحكوم
عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام كالحكم بان
هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشئ او سبب ذلك
ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحو كالحكم بان هذا علة له
ان كان مؤثرا او شرط له ان كان الشئ متوقفا عليه اما القسم الاول
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الاول كالملك فان الملك اثر
لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الا
جارة وبثبوت الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو
الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق ذكره لان بثبوت الملك لما كان
بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان
يعتبر فيه اي في مفهومه وتعرفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان
صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها
الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل
بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ

الذمة

الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود
الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية اي الاعراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع
وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي سمي صحة لانه قال البيع العاقد
يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر
عليه لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما يثبت بالبيع الفاسد
انما هو الملك المخطور وكونه كذلك لا يوصل الله من جهة خلل في اركانه وشرائطه
يسمى بطلانا وكونه كذلك بمقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا او
صافه الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم وانما يطلق عليها لفظ الحكم بشوبها بخطاب الشرع ثم في
المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط ايجاب بقبول شرعا
اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد
اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون
حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول فهو الحكم
الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان

ره لصاحب التنقيح م

واما عدم وجوب قضاء الصلوة
الفاسدة فيحتمل ان يقال لا
يدل على تفويت الذمة منه

منه من ان الصحة والانعقاد
بين الانعقاد والنفاذ

واعلم ينبغي لها ملخصا لما تباين
من الاحكام اخر فتدبر منه

وهذا مع ظهوره قد خفي على صاحب التنقيح
حيث قال لا يظهر الفرق بين الصحيح و
النافذ منه

هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض
اعلم ان الفرض على نوعين اصلي كفرائض ثلث ايات في القرآن وملحق به
كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو الاول واما الثاني فيشارك النفل في
الحكم فتامل وظني واجب وعلى هذا يدخل الاجتهادي في حد الواجب
وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عم والخلفاء الراشدين
من بعده كالتراويح فسنة لهذا المعنى هو الواسطة بين الواجب
المندوب واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين بنعم تلك الواسطة و
غيرها والا فمندوب ونفل والوتر بينهما ان الكل جامع الكراهة دون الاول
وان كان على العكس اى ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وعلى هذا يدخل في حد المكروه كراهة تحريم ثم ان المنع المذكور
قد يختلف غير الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منع فكروه اى كراهة
تنزيهية وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحلال يجامع الكراهة
دون الاباحة ومقابله المحظور وهو اعم من مقابل الحلال وهو الحرام
لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم عملا وعلما
بثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل
ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان ما ولا فلا يفسق
ولا يضلل لان الناس في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اى يستحق
العقاب تاركها اى تارك الفرض والواجب وان فسق لا بثبوت بالفرض

بين لفظ الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لا نزاع له في تفاوت
مفهوميهما لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم كتاب الله تعالى و
بما ثبت بدليل قطعي ظني كحكم خبر الواحد في الشرعيات وانما ينزع ان الفرض
والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى
واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي
او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عند نا على المعنى الاعم من الفرض
والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم
من ان يكون هذا المنع بقطعي او ظني فيقال الوتر واجبة وقد يطلق
الفرض على ما ثبت بظني كالوتر فرض وتعديل الاركان فرض ايضا
وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى وتركها
يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة
الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسيرة النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة من غير قرينة انما تطلق على طريقة النبي عم عند ان في
وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة كالكرخي والطحاوي و
عند نا يقع على غيرها ايضا فلا ينصرف الى طريقة عم بدون قرينة قيل
فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة
المطلقة ومنا مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو حنيفة
الوتر سنة وكقول محمد عبدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة والنفل

وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسئ تاركه فقل وجوده دون سنن الزوائد
ويرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد بين من العبادات
وبين يقول احدان فاعله اخ دون الثاني من النفل والرجل وهو اي
النفل لا يلزم بالشروع عندان فمن حلف لم يحنث به لابو احد بالقضاء
ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعله بعد فمحل تركه تحقيقا لمعنى التخيير
فله ابطال ما اداه بنفسه افلا يكون ابطالا اخ لحق عن القصد
بل هو بطلان المؤدى ضمنا وبتعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع
فانه عين محل الزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعا ولا
تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان ما اداه من النفل
صار لله تعا فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل
اليها اي الى صيانة ما ادى الا بلزوم الباقي اذ لا صحة له بدونه فالتزم به
بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها فلا تعارض بين
وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه
المقتضي جواز ابطال المؤدى حتى بنسا قطعا وايضا لما وجب صيانة ما
صار لله تعا تشبيها بمنزلة الوعد والنذر وهو ادنى حالا مما صار
لله تعا فعلا وهو المؤدى من النفل فما صار له تعا فعلا اولى بمعنى ان بقاء
الشئ وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار

لله تعا

لله تعا تشبيها فلان يجب استدامتها وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعا فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب على
فعله وهو اما حرام لعينه اي منشاء الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر
واكل الميتة وكذلك واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة منافاة
لتفعل الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي في الحرام لعينه فخرج المحل
عن قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام لغيره فحسن نسبة الحرمة واضافتها
اليه فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل متروك اصلا والفعل تبعا
فحسن الحرمة الى المحل يدل على عدم صلاحية للفعل اذ خروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى وكذا والزنا لانه
اطلق المحل وقصد به الحال على ما قال كثير منهم اي من اكل الميتة وشرب
الخمر ونكاح الامهات لدلالة الفعل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه
اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله
حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لا ان اكلها حرام
بطريق ذكر المحل واراده الحال فلا يجوز ثمة في المسند اليه وضاف الاسناد
حيث اسند الحرمة الى منشاء رباوا لكره نوعان كراهة تنزيه وهو الى
اكل اقرب وكره كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عند محمد
عند محمد الاخير حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما القاضي
فسمى ما تعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون محلا اصليا

ان الحرام لغيره صاحب الذخيرة
عن الحرام لمعناه الاصطلاحي
لا وجه للفرق عنه منه

بل يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا
مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من القسم الاول
وهو الذى هو حكم اصلى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
وهى اما فرض قطعى كان او اجتهاديا او واجب وسنة او مستحب
لم يتبدل او تبدل لما عرفت انه قد يكون مكروها خلافا بناسبك ان يعد من اصول
العزيمة لا يجوز اى لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها ما دامت
هى حكم اصلى والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق
بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية اى
ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول وهو الذى هو رخصة حقيقة
وهو احق بكونه رخصة فاشرع لم يتبدل فى اشيئه لان الاباحة لا تجامع
الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل
او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل الدالة عليها لكن
حقه اى حق العبد بقوت صورة ومعنى وحق الله تعالى يفوت معنى لان
قلبه مطمئن بالايمان فهذا ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل
نفسه حسبة لله لكان فى دينه اى طلبا للثواب فاول من اجراء كلمة الكفر و
كذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار فى رمضان فى حق المقيم
الصحيح وكحق من العباد ان فان الحكم فى الاكراه على واحد منها ايضا
كذلك والثانى وهو الذى رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة

فاشرع

فاشرع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر من قيام غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم لكن
حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر تراخى
حكمه وهو الصوم لقوله لكن عدة من ايام اخر والعزيمة منها اولى عندنا
لقيام السبب ولان العزيمة نوع يسر لموافقة المسببين والعمل بالرخصة
انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة و
متضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند ان فى العمل
بالرخصة اولى الا ان بضعفه استثناء من قوله والعزيمة اولى ليس
لو بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على
الافطار فان المكره فى الاجر مستو مع المعذور مستقيم على الطاعة فيجوز
وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثانى فان الثانى وجد السبب
للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الا
فطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائما ان فيه فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون مشرو
اجراء كلمة الكفر حكما اصلا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والثالث اى الذى هو رخصة مجازا وانم فى المجازية مما وضع عنا من
الاصر والاغلال مثل نشتر لتكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا اصلا فى حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم

هذا فى الفرق بين الرخصة والعزيمة من حيث الحقيقة والمجاز وفيه بحث

يجب علينا بحقنا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع
الى الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
لما سقط مع كونه مشروعا في الجملة كان شبيها بالحقيقة الرخصة بخلاف الفصل
الثالث كما بينا كقول الراوي رخص في السلم اوله نهى الرسول عم عن
بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لينحقق
الدفع على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق البيع
عزيمة ولا مشروعا للبيع عن البيعين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان لها شبهة بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر
ضرورة فان حرمتها ساقطة منا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة
في الجملة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان
الاستثناء من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل ولان الحرمة اي حرمة
شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس اي البينة الا ترى
واما قصر الصلاة فهو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه بقي
رخصة مجازا وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة قرء بهذا في
التحفة وقال في البدايع روى عن ابي حنيفة انه قال حتى لم تصح الصلاة
في سفره اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم
الاصلي بعارض الى تحفيف وتيسير ولم يوجد منا اذ الصلاة في الاصل

فرضت

فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان في حق
المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل
فانعدم معنى التغيير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة
لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلاة المقصورة صدقة
روى عن عمر رضه انه قال انقصر الصلاة وكنا مامنون فقال عم ان الله
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكرنا من كون القصر
رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على
حالهما في حق المسافر والفرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه
بتضمن الرفق وعدمه تقريره ان الجناح اللازم لاولى الرخصتين انما
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في افطار المسافر فان كلا من سبيل موافقة
المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير بعيد منقوض برخصة
المسح فانها رخصة ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم يشرع
فيه ولا جل ذلك يبطل مسحه اذا حاض الماء ودخل في الخف حتى انغسل
اكثر رجله يعني ان الرفق متعين في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة
واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق شئ بشئ اخر
فالشئ المتعلق ان كان داخلا في الاخر فلا كلام والا فان كان
مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد بتاثير شئ منها على اعتبار
الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه اليوجب في الشئ الاخر الا ايجادا كما

قال في البدايع عند ذكر مذهب الشافعي ان القصر عندنا عزيمة وعنده رخصة وهذا بناء على اصل اصله ان الركعتين من ذوات اربع فرضن في الاصل فيكون القصر اسقاطا فيكون رخصة وعندنا فرضن في الاصل ركعتين فالقصر ليس باسقاط فيكون عزيمة منه

ولو اذا الغسل مشروع لا يبطل بفعل البعض ما يوجب فرضه منه

في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فلا
توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اخل من ان يدل على وجوده فعلامة
لا يذهب عليك ان العدة في متن التنبيهات هو الاستقراء والذي
ذكر في صون للحصر المجرد الضبط والا فقوله والا فلا اخل الخ مم بجواز
التعليق بوجوه اخر مثل المانعية كتعليق النجاسة بعدم الصلاة اما الركن
فقد ظهر مما تقدم وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الا
قرار ركن زايد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن
ليس بركن لان الزايد خارج والركن داخل فان كان اي الافراد
وكنا يلزم من انتفائه انتفاء مركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فقول الركن الزايد شيئ اعتبره الشارع في وجود المركب لاني حكمه
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا
الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان وقد
يكون باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله
وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان
فالراس ركن ينتفي الانسان اي حكمه من الحيوة وتعلق الخطاب به
نحو ذكما بانتفائه والبد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتفي واما
العلة وهي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان اخر

بحسب

بحسب لا شركة او المجاز فيفهم الى اقسامه كما يفهم المعين الى الجارية
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق
عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشاروا الى هذا بقوله
فالعلة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا
تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم
عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح والفسخ للفصل
فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة
عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية
فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما بان في اقسام الشرط واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما
ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل
على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة كونه
اي كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم
يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان الملك لو ازال
بان باذن المالك في بيع الفضولي ويمضي من الخيار وجب الحكم به

اى بالملك من حين الايجاب اى من وقت العقد حتى يملك المشترى و
زوائده المتصلة والمنفصلة فى زمان التوقف وكالاجان عطف
على قوله كالبيع فانها علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم
يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست الاجارة
علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة مقارنا
عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى لكن الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال فى دجب اجرت
الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
كما بينا فكانه ليس متاخرا لتخلل زمان وكذا الكل الجاب مضاف الى المستقبل
صريحا كقوله انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه
وما نحن فيه لا حكما لتراخى الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والمانع لا حكما
لتراخى الحكم الى وجود النماء الذى ابنم حولان الحول مقامه ثم انه علة
تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال
النامى لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا فلا بد
ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى وليس النصاب

علة العلة بمنزلة شراء الثوب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء
حاصلا بمجرد نفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى انما يحصل
بزيادة الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى
التجارة والنماء الحكمى هو حولان الحول ولا يحصل شئ من ذلك بنفس
النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول لكونه
علة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية فتبين بعد الحول انه
اى المؤدى كان زكوة وكذا مرض الموت والجراحة فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة حتى اذا
رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابى
يوسف ولما كان هذه الاشياء من قبيل علة العلة عم الحكم فقال وكذا الكل
اى هو علة العلة كشرى الثوب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة
فى جميع هذه العقود يشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل
الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا بتحقق
فى شرى الثوب التراخى فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير
واما بكسر الهمزة فمالة بشبهة العلة بجزء العلة وهذا هو العلة حتى لو
وجد الجزء الاخير من العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم
الترتب عليه ولا سببا لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلة
وجزء العلة ليست كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير او احد الجزئين

الغير المرتبين كالقدر والجنس ولذا قال فخر الاسلام انه وصف له شبه
العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول على ما هو المؤثر عندهم وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي ان سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه
الجزء الاخر فتبين به ان جزء العلة ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة
لشبهة العلة كربوا النسبة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر
او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لاسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فان كلا منهما انما في ايجاب الصلة الا ان للملك ترجيحا
بوجود الحكم عنده فجعل علة معنى وحكما وبغير الاول بمنزلة العدم في
حق ثبوت الحكم فجعل وصفا له بشبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر
الملك يثبت الحكم اي العتق به فيقال فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما
لان اضافة الحكم اليه وبثوته به شايع في عبارة القوم وكيف لا يكون
علة اسما مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويغير
الحكم مضافا اليه واجيب عنه بانه كذلك فيما هو علة اسما ان يكون هو
صنوا للحكم على ما صرح به الامام الاسرخسي وغيره والملك لم يوضع
في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب حتى
يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة يغير عند الاعتاق فيغير

البنية

البنية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عند عما ولا يضمن عند ابي
حنيفة وابي يوسف فيما اذا اشترى اباه معا اما اذا اشترى القريب بعد
الاجنبي يضمن بالاتفاق والفرق له ان في الاول رضي الاجنبي
بفساد نصيبه حيث اشترى القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض
لوجوب تاخر القرابة عن الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول
النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة حتى
يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة
قبل الشراء لا يضمن بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد
لانضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة لا الى المجموع فيا يهما رجع يضمن
النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بها
واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعى اليه
كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والملامسة اقيما مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة
المصاهرة وما ذكر المدعى اليه في الثلثة الاول لظهوره فيها او
باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المجيء مقاما في قوله ان
جيئني فانت كذا او النظر مقام الحاجة في اباحة الفطر وحدوث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي
لاقامة الداعي مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول احد الامور

اي وجوده وبيان ذلك في الاضحية
الرضا لا يوجد مع الجهل واذا لا يتغير
جهله بانه خير له لا ينقلب عن

اطلق الملك هنا بمعنى الاختياري
والاضطراري كالارث ومعنى طلبه
ظهر وجه العدول عن عبارة الاكثر ان
الى الحدوث منه

المذكور في قوله اما رفع الحرج فكما في اجنبي وكما في الاسير
واما الاحتياط فكما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل
والنظر بشهوة حيث ابيحت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا
كانت مع الاجنبية واجتمعت مقام الوطء في الحرمة حالة الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله
في الحرمات والعبادات واما رفع الحرج كالسفر والطهر والنقاء
الحائضين والفرق بين الحرج والعسر ان في الاول لا يمكن الوقوف
على ذلك الشيء كالجنة فان الوقوف عليها حرج فالعسر راجع الى اقامة
الاخبار مقامها واما المشقة في السفر والاتزار في النقاء الحائضين
فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج لخفائها
وبالتقسيم الثاني الذي يرتقي الى اقسام سبعة ينحصر فيها العلة
بين قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور يتبعضها
والاحكام يدل على ثبوتها الا ان القوم لم يصرحوا بها ولما جعلوا
الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول
علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة
العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا التقسيم بعينه
والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزءين فالجزء الاخير علة حكما لوجود

المقارنة

المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير
للسبب الداعي فكيف بجزئه وايضا لما اراد وا بالعلة حكما ما يقارنه
الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب فاعلم انه
لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه
اي الى السبب حادثة به كوطء الدابة مثلا فانه علة لهلاكه وهذه
العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السبب لان السوق لم يوضع
للتلف ولم يؤثر فيه وانما موطن اليه فالسبب في معنى العلة
فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشر
كالجزاء عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي
الى السبب فيجب الضمان ولم يقل يجب الدية لان المتلف لا يلزم
ان يكون انسانا بسوق الدابة وقودها ويجب الدية بالشهادة
بالتباس للقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على ان احدنا مثلا
اذا شهد ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجعوا ان حدا لانه اي لان
القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من ان حد وشهادته انما صارت
قتلا اي موجبة له بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية
واما لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافة اليه اي الى السبب
كحفر ان يكون العلة فعلا اختيارا فالسبب حقيقة اي فالسبب سبب حقيقي

لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في العلة الدال على مال
بسرقة والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب و
الحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو الذي رفع السرقة والغازي في
الدلالة على الحصن فينقطع منه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يضمن
اجنبي قال لاخر تزوج لهذه المراة فانها حرة فتفعل واستولد ما
فاذا هي امة فعتق الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا
الشرط اي شرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد ولا
يلزم عيسى الموضع او لحم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع
انهما سببان لان الموضع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم
انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة
بافضائها الى التلف اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان
حصلت بجهة الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان
لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن من سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم
اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل
البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا
دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم
محفوظا ليس لبعده عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا

ليمكنه

يمكنه الدفع فجاء به فقتل لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع
السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد القتل بنفسه
وان اسقط من يده فجرحه يضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما
ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتعليق والاعتاق والنذر
المعلقة صفة لهذه الثلثة كقولك دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فعبدي حر ان دخلت الدار فلله علي كذا للجزاء وهو وقوع
الطلاق والعتق ولزوم المنذور به متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان
منه الامور المعلقة ربما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق
عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وسميت منه الصنع السببا بمجازية
انما هي قبل وقوع المعلق عليه كاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة
بمجاز لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة فلا توصل الى الكفارة و
انما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد
الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب اي ايجاب علة حقيقة لتاثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والاضافة به بخلاف اليمين للكفارة
فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها لا البر وعند
ان قرن هذا السبب في معنى العلة ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية
ان نكحتك فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك فانت حر يكون باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز ان في التكفير بالمال قبل الحنث لجواز

فوله ضمن قوله بجزاء متعلق بقوله
ما هو سبب ولا يخفى ان هذا الجزاء
هو الذي ذكره بقوله

التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالركن قبل الحول اذا وجد
السبب وهو النصاب ثم عند الثلثة لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي هو
سمي سببا مجازا لشبهة الحقيقة اي لشبهة السببية وعندابي حنيفة ان التنجيز
مثل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا قبل زفر لا يبطل التنجيز التعليق
حتى ان تزوجها بعد التجديل ثم دخلت الدار تقع الطلاق واشار الى
استدلال زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطع
الوجود ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان
زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي
الى الملك واما التعليق فلا يقتضيه حالة التعليق فاذا علق بالملك
كان ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط
فيصح التعليق وان علق بغير الملك كان دخلت الدار فانت طالق
فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
اشترطنا وجوده في الحال اي وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب
الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق
وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب الدليل على وجود
الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب قيل لا يبطله اي لا يبطل التعليق
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال صدوره عند

وجوده

وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على
هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء
المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق ثم لو
تزوجها بعد الزوج الاخر يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء
التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فقالا اليمين سواء كانت
بالله او لغيره شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك
وتحقيقه جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء
اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او كفى اذا كان اليمين
بغير الله تعالى كما ان اليمين به تعالى بصير مضمونا بالكفارة كشفا لما هو
المقصود من الحلف والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي
قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد بحقيقة الشرط من المحل كذلك
لا بد لشبهته منه ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق فالعرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار
تترتب عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه مانعا
من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اي التعليق زوال
المحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان للمرأة اجنبية عن الزوج في
كل الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا
لا يبطله زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع

كذا قالوا ولا بد من جعل كلمة ان في اليمين اذا كان
المحلوف عليه فعلا في بعض الاوقات كما في اليمين بالله تعالى
واما اذا كان لا يتحقق الا في جميع الاوقات كقوله والله لا اكلم
فلانا فانه يحنث بالموت قبل الكلام

ايها واما التعليق بالتزوج كان تزوجتك فانت طالق فان
البتة مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط فرقوا ان
التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البتة مضمونا بالجزاء من غير حاجة
الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكرتم من ان
الشرط جزاء في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب اخر تقديره ان الشرط هنا اغنى
في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد
بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع بثبوت حقيقة
الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا لشبهة الحقيقة
بالحقيقة ولان شبهة الشئ لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح
في غير النساء واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا نصب الحكم عليه
علامة في فصل الامر وانما نصب الحكم عليه وان كان باجياب الله هو
بتيسيره او تسهيلا على العباد لتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة
الاسباب الظاهرة فسبب الوجوب للابتلاء بالاداء لقيام علامة وجوده
النفل وشهد به العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا السبب
في الافاق والانفس موجودا اما وابه الاشارة في قوله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية يصح ايمان الصبي المميز وان لم
يخاطب به لتخلف سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت علامة في فصل

ان المامور

ان المامور به نوعان وللزكوة ملك المال ولما ابى ان ينال تكرر الوجوب
بتكرر وصف يدل على سببيته وذلك الوصف دينا الوجوب بتكرر باطول
فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب تداركا لما فعله بقوله الا ان الغنى
المعتبر في اداء الزكوة بدلالة قوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى
لا يكمل الا بمال نام ليتصرف بسبب النماء الى الحاجات المجددة فيبقى
اصل المال فيحصل الغنى فيتيسر الاداء والنماء بالزمان وسوا مر
باطن فاقيم الحول الذى هو السبب المؤدى الى النماء مقامه فيجد والمال
تقديرا يجد والحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال
الناس في الغنا مختلفا فقد ان رخ بالنصاب وللصوم ايام شهر
رمضان كل صوم يوم لصومه يعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من
اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر راس مؤنة ونلى عليه
بقال كان على عياله اذا قام بكفايته امرهم واما الفطر شرط لقوله عم
ادوا عمن تمونون وعن اى لفظ عن اما لانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه اولان يجب عليه
فيؤدى عنه اى لوجوب شئ على محل فاداه عبر عنه كانه نايب عنه
كما في العاقلة فانها ادت الدية والكابط لعدم الوجوب على العبد
لانه لا يملك شيئا والصبى لانه غير مكلف والغنى لانه ممن يجب الصدقة
له فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول

وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس فيكون الرأس هو السبب
ولما استشعر ان يقال الصدقة تضاف الى الفطر فدل على سببية الفطر
تداركه بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الراس
واذا تعارضت اقطاوهي الى الاضافة يعتمد الاستقاط لان الحكم
قد يضاف الى غير السبب مجازا بخلاف تضاعف الوجوب فان المجاز لا
يجري فيه وهو يتضاعف بغير السبب بسبب زيادة في الشرع بخلاف الا
ضافة الى غير السبب فانها شايعة بحجة الاسلام وصلقة الفطر وايضا
وصف المؤنة يدرج بسببية الراس لان تعليق الحكم بالوصف المذكور
في الحديث يشعر بان علة الصدقة بحسب وجوب المؤن والاصل فيه راس
يلي عليه كما في العبد والبهايم وليج البيت بدليل الاضافة واما الوقت
والاستطاعة فشرط الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه
وللعشر الارض النامية كحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء
الحقيقي لان العشر مقدر بجزء الخارج فلابد من حقيقة وبهذا الاعتبار
هو اي العشر مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو اي والحال ان للخارج
بيع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها
جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان
النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر
بالدراهم فيكفي النماء التقديري فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو

الارض

الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا للذلة ولذلك اي
ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة
في الخراج لم يجتمعا عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض خلافا للشافعي وللطهارة ارادة ما لا يجوز
بدونها صلق كان او غيره كمس المصحف والحدث شرط لوجوبها و
ليس بسبب لان سبب الشيء وان كان سببا لوجوبه ما يلابسه لا ما ينافيه
والحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة والقتل وزنا مراده
ان السبب يكون علة وفي الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة
يكون محظورات محضة وللكفارات ما نسبت اليه من الام والبر بين الحظر
والاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات كا
لمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص
ابتغاء المقدر للعالم الى قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التي هي
اثار لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق
الفرقات المشروعة كالبيع والنكاح وغيرهما واعلم ان ما يترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف
كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
العوض ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب ايضا

جازاه وان لم يكن سواى ذلك الحكم العوض كالشراء بملك المتعة فان العقل
لا يدرك تاثيرا لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بضع المكلف وليس العوض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو بسبب وان ادرك العقل تاثيره
كما ذكرنا في القياس فحض باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض و
هو القياس حقيقة يتوقف عليه الشئ في الواقع فقط اى بحكم الشرع
حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهادة للشاهد ولا يصح الا عند
تعذره والبدا شار بقوله والوضوء للصلوة او جعلى بعثره المكلف ويعلق
عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط كخوان دخلت الدار فانت طالق او دلالتها
اى بدلالة كلمة الشرط كخو المراة التى اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت
امراة فهى طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بمنزلة الشرط
وقد مر في مفهوم المخالفة ان اثر التعليق عند نا منع العلة وعند منع
الحكم اليها فيضاف اليه اى الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين اى التعليق بضمن الكل فقط كما اذا
اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خير امراته
والاختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير
سبب بمنزلة اى الحكم في ايجاده وشهود الاختيار علة يجب بها لزوم الملك
فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال المولى ان كان قد عبدك

عشرة

عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان واحدة احد فهو حر فشهد شاهدان انه
عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم جاء المولى فاذا هو ثمانية بضمنا
قيمته عند ابى حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لا
بثبوته على دليل شرعى واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف
ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا لاعبرة بالقضاء مع امكان الوقوف
على حقيقة الصدق وبخلافه قد سقط حقيقة معرفة وزن العبد
اذ لا يمكن الموزونة الا بحمل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء
ظاهرا وباطنا كعتق العتق بمثل الحال فلم يمكن اضافته اليه والعلة في
هذا التعليق لا يصلح للاضافة اليها لانه يصرف عن الملك في ملكه من
غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى الشرط
وهو كون العبد عشرة ارطال والشهود يعتمدوا بالكذب المحض
فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين وشهود
الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدى
وعند ما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبنى على
الحجة الباطلة وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في الباطن
كان العبد رقيقا بعد القضاء فيعتق العبد بحمل القيد فلا يضمن الشهود
وكذا حافر البئر فان فيه شرطا يعارضه علة لا يصلح لاضافة الحكم اليها

من عشرة الى عشرة ان طريق ذلك ان
ما عجز عنه المولى من الزيادة يعتق
منه

وما فوق ما ذكر في الاصول في السلام
الشرعية من الفرق بين الشرط والعلة وما في
التوضيح من قوله والعلة تضاف وتضاف
الناسخ منظور فيه فافهم قوله في مسئلة
رجوع الفريقين اى العلة شهود
التعليق وهي حاطة لاضافة الضمان
جهة ظهر كذبهم بالرجوع
منه

والشرط هو الحفر فان التلف علة السقوط لكون الارض مانعة من السقوط
فازالة المانع صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح
وهو سبب يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فلا يضاف
لاضافة الحكم وهو الضمان اليهما فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب
الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه ولا يضاف الى السبب
وهو المشي لانه مباح محض كالمشي اذا وضع ثقله في بيت العدو ان فانه
لا ضمان على الحافر لان الانتفاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها
فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحابط المائل
بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للتسبيب الا الافضاء الى
الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهو حاصل في هذه الامور واما شرط
في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب في ذلك الفعل
اليه اي الى الشرط كما اذا حفر قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا
فان الحكم بان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعميل لعدم الضمان
لما سبق الا بان الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو الشرط
كالتسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه
بان يتوسط العلة بينهما وانما يصير الشرط كالعلة لانها مستقلة غير
مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان الشرط
المحض يتقدم على انعقاد علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى

وجود

وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض
يتأخر عنها اي عن صورة العلة وفيه نظر لان تأخره عنها انما هو في الشرط
التعليقي لا المحض كالشهادة في النكاح والطلاق في الصلح و
العتق والتفرقات وكذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب قفص او باب
اصطبل فنفر الطير او البهيمة خلافا لمحمد فانه لا يضمن عندنا لانه
ان فعل الطير والبهيمة متعد شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه
فيضاف الى الشرط وايضا ما لا يصير ان عن الخروج عادة ففعلها
يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا على فور
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلها متعديا وكونه بمنزلة
الافعال الطبيعية مستقل الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما
فقد ضبط لهما انه اي فعلها متعد فلا انتهاء الحكم به واضافة اليه لان
قطعه اي قطع الحكم عن الغير اي عن الشرط فان فعلها لا ينافي ذلك
كالكلب يميل عن سنن الارسال اي ارسل صاحب الكلب اياه على
صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم ابتعه واخذه فانه لا يحل لانه
فعله وهو الميل عن السنن متعد في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه
معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا شك ان هذا جواب عن
الاستدلال الاول لمحمد واذا قال المولى اي ولي الدم سقط القاتل
في البئر وقال الحافر اسقطت نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاة

العلة للاضافة ويدعى قطع الاضافة عن الشرط فهو تمسك بالاصل و
لا يعارض هذا بان الظاهر ان الاتيان لا يبقى نفسه في البشر لان التمسك
بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة
فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البشر بغير تعد منه بخلاف الحادر
اذا ادعى الموت بسبب فر لانه صاحب علة واما بشرط اسما فتوقف
الحكم عليه في الحال لا حكما لعدم تحقق الحكم عند كما اذا علق الطلاق
بشرطين احدهما لا فاق لها وجود اى باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما
حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك لا الشرط الكلا لا يطلق وبالعكس
يطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت
طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها ودخلت الاخرى تقع
الطلاق عند الثلثة لان الملك شرط عند وجود الشرط للصحة ووجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الكلا الاول
ولا كما ان وقعت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم
تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للبرهم
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد ملوه ووجوه متاخر
عن وجود صون العلة كدخول الدار مثلا وعلامة الزنا لا يتوقف
على احصان يحدث متاخرا عن وجود صون العلة ويمنع انعقاد

العلة

العلة الا ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليق فان لزوم الناجز
عن صون العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي المتاخر تنبيه و
مثاله قبل هذا فالشرط التعليقي متاخر عن صون العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما
فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط ولما كان في
كون الاحصان علامة نظر قال ثم ان كان الاحصان علامة لا
شرطا اى على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة
الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان ايضا اى
فيما سوى ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه
كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت
عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر
قبل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على هذا القن
لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم
ايجاب الرجم على المسلم حر دون تحقق الاحصان وقبل يثبت بها
القن ولا يثبت سبق تاريخ العتاق على الزنا فيكون شهادتهما
متضمنا بثبوت القن ومتقدما على الزنا وحر الاول يرجع الى الكافر
فيقبل وحر الثاني يرجع الى العبد المسلم فلا يقبل والى هذا اشار
بقوله لكن شهادة النساء خصوصا بالمشهود به وهو العلم في عدم

القبول دون المشهود عليه لانها اى لان شهادة الرجال مع النساء
لا تثبت العقوبة وهنا اى فى صورة بقوف الاحصان بشهادة الرجال
مع النساء لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن تضمن ضررا
وهو تكذيب وزنى الكفار بالمشهود عليه وهو المسلم وهى اى شهادة
الرجال مع النساء تصلح لذلك لدفع المشهود عليه المسلم
وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن
ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اعتق اجزئة ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول
شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وذلك منتف فى الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى
المشهود عليه وهو كونه مسلما والرق مع الجبن جزء من العلة مع
الزنى وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان
يثبت بما لا يثبت به العلة فالا ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل
ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقراره اى بلا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد منا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد وهى اى
شهادة القابلة مقبولة فيه اى فى تعيين الولد فاما النسب فانما
يثبت بالفراش السابق فيكون اضافته علامة للحوق السابق

عند

وعند ابى حنيفة لا تقبل شهادة القابلة فى العدة المذكورة
لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا تكون
علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب صرفا انما لا نعلم ثبوت
النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورين وهى الفراش
القايم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة
طلاق يقبل شهادة امرأة عليها فى حق اى فى حق الطلاق عندهما
لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان ثبوتها من الطلاق وغيره
لا تقبل عند ابى حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها وجوه
الطلاق فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه
وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
والذى ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد
احدهما فعند ابى حنيفة يثبت بحجة افرادها بالولادة كما فى تعليق
الطلاق بالحيض كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان على الجملة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال
كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن
فيه ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق الطلاق
كما فى شهادة المرأة على عدم بكارة امة بيعت على انها باكر فى حق الرد

ان الشابة والسوداء لشئ من الكلام
فى التنبيه على ثيابة امه وفى المثوب

فان شهادتها لا تقبل فيه على البايع وان كانت مقبولة في الكتابة و
عدمها بل تحلف البايع على انها بست بيثبت وقال الشافعي في الاصل
في السلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يوقف وكيف
اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين
وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فكون العجز علامة لها بنية
فتثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن
اقامة البينة فيجب والقذف يسقط الشهادة عندنا وان لم يجلد و
عند نا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز
عن اقامة البينة فانه يقام عليه الجلد ولما اجاب ان ينال الجلد ورد
الشهادة قد تبايع الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى و
الذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد
الشهادة هكذا في حق الجلد فكان ينبغي ان يقوم الجلد على العجز
لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الثاني في اجاب
عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي لا مرد له فان اقيم قبل العجز
فربما كان بغير حق فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة
وكان صادقا في وقت القذف واما عدم قبول الشهادة فانه حكم
شرعي يمكن بسببه قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه

مقبولة

مقبولة حسبة لله تعالى ومنها للقاذف ولما اجاب ان ينال لما اضمر
القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد
الشهادة اجاب عنه بقوله وسواء القذف وان اضمر ان يكون
حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد
الشهود فاذا مضى زمان يمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار
القذف كبيرة متعذرا على حال العجز لا مستندا الا الاصل لاحتمال
انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او
غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاذف شهادته
الرامي لا علامة والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد
الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان جاء بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد القاذف
يبطل رد شهادته وحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة
على الزنا بعد ما جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد
شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم
العهد مما يشبهه في رد الحد

باب المحكوم به

وهو الله فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما
ليس له الا وجود حتى المراد بالحتمي ما يعم عدم كان العقل يطرأ
التغلب ليدخل فيه بضد بن القلب والنية في العبادات وما له

وجوه اخر شرعي مع وجوه الحسي ومعناه ان بعض الشارع اركانا
وشرايط يحصل من اجتماعها بحيث يسمى باسم خاص يوجد بوجوده
بكل الاركان والشرايط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالا
ول بعد ان يكون سفلنا حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم اخر
بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما
صفة لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وهو صفة لفعله وكالاكل والخمر فانه نجس
واجب واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الكلب كالبيع فانه
مباح وهو سبب لحكم اخر اثر له وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع
لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك
من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه وكالصلوة فانها واجبة
وليست سببا لحكم اخر والوجود الشرعي يحسب اركان وشرايط اعتبرها
الشارع فان وجدت الكل فان حصل معها الاوصاف المعتبرة
شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان
لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان
او الشرائع يسمى باطلا كبيع الملاقيح فانه بطل لانتفاء الركن
والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون
وصفه فالصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول اي ما

وجدت

وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة
وعند الثاني فهي الفاسد والباطل مترادفان ولا مشاحة في الا
صطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله وهو ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا
فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى قال الله تعالى
لله ما في السموات والارض وباعتبار التفرد والانتفاع هو متعال
عن الكل او حقوق العباد معنى في العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالبا وما اجتمعا والثاني غالب
ولا لوجوه لقسم اخر وهو ما اجتمعا فيه الخان على الثاني اما حقوق
الله تعالى فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى
ان في جملة النوع منه الثلثة لا بمعنى ان كلا منها يشتمل عليها فالايمان
اصله التصديق اي اذعان القلب وقبوله بجميع ما يجب تصديقه
والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على
تصديق القلب حتى ان تركه اي ان لم يقر باللسان مع القدرة عليه
لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وعند اكثر بعض علمائنا كشمس
الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان وملحق باصله اما عند
البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية

ومقوماتها في خالصة كالصلوة ومركبة كالحج وفاصرة كالزكوة
البراءة ومقوق وابتدئ بحقوق الله لشرفها ثم بحقوق العباد
وجعلوها ثلثة اقسام كما فعل صاحب الكشاف
النظائر منه

فمن صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله دون
الناس فلا يجري عليه الاحكام وهو اى الاقرار اصل في حقها اى في
حق الاحكام الدنيوية انقاذا حتى صح ايمان المكره مع الاقرار باللسان
مع قيام القرينة على عدم التصديق في حق الدنيا ولا يصح ردته
اى ردة المكره لقيام المعارض وهو الاكراه وزوايد الايمان الا
عمال وعبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر فلم يشرط لها بناء على ان فيها
معنى المؤونة كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة ومؤونة
فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدئ هذا النوع على المسلم كما فيه من معنى
العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارضا خراج
كان عليه الخراج لا العشر لانه اى لان الخراج كما تردد بين الامرين من المؤونة
والعقوبة لا يبطل بالنقل على ان الوصف الاول وهو المؤونة غالب
على ما سبق انه مؤونة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ومؤونة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ هذا النوع على الكافر لكن يبقى
عليه عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لانه
فيه اى في العشر معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل
وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي اى
المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اى من ابطال العشر ووضع الخراج
مقامه وعند ابي حنيفة يتضاعف الخراج اذ التضعيف امر مزدوج

يبقى

يثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم على خلاف القياس في قوم باعيانهم تعذر
ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع امكان
الاصل وهو الخراج وحق قايم بنفسه اى لا يجب لاحد في ذمة احد
كحق القصاص والمعاوضات وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطاء لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر لكونه محل
الخطاب وحكم الخطاء في حق العبد عذر موضع فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت
حرمان القاصر في القتل بسبب كحفر البئر والكفالة والشاهد اذا رجع اى شهد
على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اى لان الحرمان
جزاء المباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق الله مبنية على العبادة
والعقوبة كالكفارات فلا يجب هذا النوع على الصبي كالكافر البشر
لانها اى لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي عطف على الصبي لانه
لا يوصف بالتقصير فلا فائدة في قولها اى في الصبي والصبي لانا
عند ضمان المتلف لا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب ومراده
بالمتلف ما لحق الثابت لصاحب الشرع الغايت بفعل يفاده كالاعتاد
الغايت بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان
يلحقه خسران يجابر الى جبره وانما الضمان في حقوقه جزاء للفعل ولا يجب
على الكافر لوصف العبادة وهي اى العبادة غالبة فيها اى في الحقوق

والرفع بالنصب اى فهو مرفوع وهو من
الاضداد والنسيان ضد الذكر والترك ضد الفعل فيطلق كل منهما على
الآخر فيصح ان يراد بالنسيان الترك ويصح ان يراد الفعل فافهم

المذكورة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى
لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر
ثم انه على خلاف ما خرج به السلف من ان جهة العبادة في كفارة الظهار
غالبة وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر يعني الافطار بالتعمد
الذي به يتكامل الجناية ثم تثبت الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة
ولاجماعهم على انها اى على ان الكفارة لا تجب على الخاطئ ولو لم يعتبر في
سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة و
لان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولما اجمع ان يقال
فحق ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن
الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ثابت اى لا يتصور الجناية بالافطار بعد تمام ولكن يتحقق
بهذا الاعتبار قصورا في الجناية بل هو منع عن تسليم اى تسليم الحق
الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة ولم
يجعل الزاجر عقوبة محضة وهي ان كفارة الصوم عقوبة وجوبا بمعنى
انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربة وقد
وجدنا في الشرع ما هذا شانه كالقاصة الحدود فانها واجبة بطريق

العقوبة

العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها ولم يجد
على العكس اى ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا
لمن يقول لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة
الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رده القاضي شهادته لتفرده او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان
فصام المنفرد لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر عامدا ولو بجماعة لم
يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت
في يوم افطار ما او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائما
ثم سافر وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق
العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب هذا القدر
ولهذا يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثاني غالب
القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال
واما قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا فطعا كان او قتلا
وعند الشافعي اذا كان قتلا فيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل ومن الخوف تنقسم الى اصل
وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
الى فاما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير

خلفا عن اداية حتى لا يعتبر التبعية اذ الاوجد اوان اى اداء الصيغة
العاقل مثلا اذا سبى صبيا فان اسلم مولاه مع كونه عاقلا فهو الا
صل فيحكم بايمانه اصالة لا يكفره تبعية والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له فى الاسلام ثم صار بتبعية اهل الدار اى دار الاسلام
ان اخرج اليها او بتبعية الغانمين خلفا لم ينقل عن اداء احدهما لعدم
القطع بوبل الظاهر ايضا خلف عن اداية اذا عدما اى الابوان
وكذا السلطان والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى
اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء الفرائض
بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعندهما اى عند ان فى خلف ضرورى
اى خلف عن الاصل عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء
الفرائض بتيمم واحد وقال ان فى انا ينفى الجنس وطاهر يحوى فيتوضاء
بما غلب منا وعندنا التيمم اذا بقيت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر
ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عند الشيخين
التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا
فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح
للغاسل وعند الثلثة بين التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة
لاحتمال كون المتوضئ اذ لا يجوز بنا صاحب الاصل القوى صلوة على صلوة صاحب
الخلف الضعيف حتى لا يجوز امامة المومى للمصلى بركوع وسجود او شرط

الخليفة

الخليفة امكان الاصل اى لا بد فى ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا له اى الاصل ثم عدمه اى عدم الاصل فى الحال لعارض
لانه لا مغير للصير الى الخلف مع وجود الاصل كما فى مسئلة متيمم
بخلاف العتوسى فوقوعه كذلك **باب المحكوم عليه** وهو
المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته للحكم وهى لا يثبت
الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبى والمجنون قالوا اى مشايخنا مولود
يمضى به طريق يبتدئ به اى بذلك الطريق من حيث ينتهى اليه وركب
الحواس من جهة انتهاء ادراك الى الحواس الى ذلك الطريق فانه لا يحال
فيه لدرك الحواس وهو اداء ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات
يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الى العقل
الذى يقصد به مضطر الخطاب للثقيل كما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد
النور الحسى يخرج ادراكها من القوة الى الفعل فكذا القلب مع هذا
النور العقلى النظر من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب
واما كيفية ادراكه مجهولة وكونه عبارة عن النفس النفسانية عالم بنفسه
علما شهوديا فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس
ادراك المحسوس فى الحواس الظاهرة ونهايته ادراكه فى الحواس
الباطنة وفى ابتداء العقل ما يتفرق فيه بان يدرك الغايب من الشاهد
او يشترك الكليان من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التفرق مراتب

استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
ثم علم النظريات منها اى من البديهيات متى شاء من غير تشتيت كسب
جديد ثم استحضاره متى يجب لا يغيب وهذا نهايته اى نهاية تصرف القلب
والمرتبة الثانية هى مناط التكليف وزيادة تفصيل فى هذا المقام
مما لا حاجة اليه فى كشف المرام ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما ما يتعلق بها
العمل ويسمى علوما عملية فاذا اكتسبت النفس القوية حركت البدن
الى ما يخير وعما هو شر لان النفس مايلة الى الكمالات فيستدل بهذا
التحريك على وجود تلك القوة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم
معرفتها بهما اى بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت فعلم ان وجود
العقل وعدمه يوقفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه
مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص متى بلغ المرتبة
التى هى مناط التكليف فحدد ان ذلك بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر
مقام حكمه اذ عند يتم التجارب بكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب
القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق فى باب الامر
الخلاف فى ان حد الحسن والقبيح عند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس
العقل لا خلاف للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل فى كثير من الاحكام مثل
وجوب الصوم فى اخر رمضان وحرمته فى اول شهر شوال وكذا

لا خلاف

لا خلاف للاشاعرة فى ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا فى
معرفة الاحكام وانما النزاع فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب
الشرع اما العدم وروحه او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الاخرة ام لا فعند المعتزلة
نعم بناء على مسئلة الحسن والقبيح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل
لا تعذيب قبل البعث فالصبى العاقل والمجنون البالغ ان كان فيه
غير مختلط بالخلق مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا يأثمان بعدم ذلك
وعند الاشاعرة يعذران فلم يعتبروا كون المجنون ضيق فائدة ولا
ايمان الصبى والمذهب عندنا المتريدية التوسط بينهما اى بين المذهبين
المذكورين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وبالشرع ولا بالشرع وهو
الى الشرع مبنى عليه اى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على الصدق ومن الامور لا تعرف
شرعا بل عقلا وفعال الله وكلامه قد ينطرق الخطاء فى العقليات فان
مبادى الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا
الوهمية والعقلية فيقع الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من
اختلاف العقلاء بل الاختلاف الانسانى فى زمان فعلى هذا
يكون الدليل على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط
فى مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبيح وثانيهما معارضة الوهم

العقل في بعض الامور العقلية وتطرف الخطاء فيها فهو اي العقل
وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته دون وجوب امر الشارع
بل لابد من انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه لينتبه العقل الى الا
ستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فبعضهم على الاستدلال
فالصبي العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم
استيفاء ما جعلها الله تعالى لحصول التجارب وكمال العقل وكون بعضهم
الايمان منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل
كافيا للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراة المراهقة
ان غفلت عن الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين
عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل كافيا
في التوجيه الى الاستدلال وان كفرت تبين لانه اقام وضع البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يحقق التوجيه الى الاستدلال
اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد فصلت مناحية افادتها التوجيه
بان كفرت وكذا لا يكلف اثاث ملوخ في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه
التجربة والتمكن من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بما يلزم
دمه ولو قتل قبل مضي التجربة فانه اي فان القتل لم يستوجب عصمة
بدون دار الاسلام اي بدون الاخراج بها **فصل** ثم الاهلية
ضربان اهلية وجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه

واهلية

واهلية اداء اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل
امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه
وثبت له حقوق العصمة والحرمة والملكية وهذا هو العهد الذي جرى
بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك
من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية ولا يذهب عليك ان لا دلالة في
الاية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الاية الا على ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها
فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر فوراء
ذات الانسان والعقل والتمييز فالنصان المذكوران ساكتان عنه
فمن انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من
مخترعات الفقهاء يعترضون عن وجوب الحكم على المكلف بشيء في ذمته
في مقام المنع وايضا لما كان مبنى الاستدلال على ان الانسان في بلزمه و
يجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى
التكلفات المذكورة في تفسير الاضجاع بالنصوص المذكورة بل دلالة
قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر واما التمسك
في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فمما

لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت
الاهلية لكل دابة فتبطل الولاية له ذمة من وجه فصلح لوجوب الحق
له كالارث والوصية والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي له بغبن شيئا
لا يجب عليه الثمن فاذا ولد بصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا
من كل وجه واصلا للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب عليه كل ما يجب
على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو
الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب
فحقوق العباد ما كان منها غراما وعوضا يجب على المولوه الصبي لان المقصد
هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة بشبه المؤن
او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة بشبه المؤن وكنفقة الزوجة
فانها صلة بشبه الاعواض لا صلة بشبه الاجزية فلا يحتمل الصبي العقل
اداء الدية وان كان عاقلا مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك وهذا
معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعله ولا العقوبة كما
تقدم ولا لاجزية كرمات الميراث على ما مر في باب المحكوم به واما فعله
الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فلضعف بنيته وعجزه
واما المالية فلان المقصود منها الاداء من شرعية العبادات المالية
بنظر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين فلا يحتمل

النيابة

النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما قلنا النيابة بالجبرية لان القاصر
اما ان يحتمل النيابة الاختيارية كالاولاد الكبار وكل عجزه باوا ذكورته
وهذا لان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب
عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات
كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لزحمة
معنى العبادة ويجب عند ما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة
وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة يجب لاصل
والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة يجب الوصف
وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب وعلى الاصل المذكور
وسواها يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة
على الحايض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج
والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحايض
خلاف القياس فيستقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والمجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب
الحرج في الصلوة دون الصوم لانه اي لان الاغماء يندر حال كونه
مستوعبا شهر رمضان واما النائمة اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة

وكل منهما ثبت بقدر كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدر
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدر كاملة والقدر القاصر
تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه البالغ والقدر
الكاملة تثبت بالعقل وهو العقل البالغ الكامل مع قوة البدن لان
المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل
وهو بالبدن وهو العقل البالغ غير المعتوه فاثبت بالقاصر اقسام
ستة لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن
لا يحتمل القبيح او قبيح لا يحتمل الحسن او مشوب منهما والثانى اما نفع
محض او ضرر او مشوب منهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه
يصح من الصبى لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما ابحنا ان يتعلق الضرب عقوبة والصبى
ليس من اهلها تدارك جوابه بقوله واما الضرب للتاديب والصبى
اهل له ولانه اى ولان الصبى اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد
شرعا لا يعدم الا بحجة اى بحجة الشرع اياه وهو اى الحجة بطريقها هو
حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يلحق بالشارع الحكيم
الحجر عنه ولما استشوان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر بالالتزام
حيث يشترط تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا فى لزوم اداية وهو اى
لزوم اداية عنه اى عن الصبى موضوع لانه مما يحتمل السقوط

بعذر

بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع
محض لا ضرر فيه ولما ابحنا ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر فى حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والرق بينه وبين
زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث
والرق فبقضاء فانى الى الكفر الاخر وشركه وهو المورث فى الزوجة
لا الى السلامة اى اسلام الصبى وفيه نظر وايضا مما من ثمرات الايمان
لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها وانما يعرف صحة الشئ بحكم
الذى وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الاخرى انها اى
الحرمان والرق المذكوران ثبتتا تبعا لاحد ابويه وهو بعد ضررا
لما لزم تبعا لان تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض
واما الكفر فيتضرر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو
ليس محالا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر بسبب شقاق الدارين
لان الجهل لا يعد عذرا ولو جعل مؤمنا لصار الجهل مما يتعلق به الايمان
عذرا به فيصير رده فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات
وهى امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا
احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد لانها اى لان الاحكام الدنيا ثبتت
بالكفر ضمنا فان الاحكام المقصودة فى الاسلام والكفر هى الاحكام
الاخروية وما كانت ثبوتها ضمنا تثبت وان كان ضررا ولذلك

لان لزوم الضرر المذكور بسبب انه اضداد الجنس اليه اولم يضف منه

فى التقرير لعدم الجهل بالله تعالى فى حقه لان الكفر العيني لا يكون الا من جاحد ما ثبت منه

فى التقرير لان العفو عن الكفر وهو قبول الجزية مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وبه علم انه الحاجة الى العفو وهو قبول الجزية مع الشرك انما يلزم اذا لو يثبت اعتبار الكفر والردة من الصبى وهو محل الكلام الآتية منه

ثبت به اى بسبب الكفر بينهما لاحد ابوين وان كان لابد منه نصرفانها
القادرة قصدا واما حقوق العباد فان كان نفعا محضا كقبول الهبة
وكفى يصح وان لم ياذن وليه فان اجر الصبى المحجور او العبد
المحجور نفسه وعمل بحكم الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق
المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر
فيه واما ضرر فى عدم الوجوب واما فى القياس فلا يجب الاجرة لبطلان
القصد لكن فى العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه اى فى العمل
يضمن المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا
قلنا اى الصبى والعبد المحجور ان يستحقان الرضخ ونو عطاء لا
لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن
الولى لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذنه اذ فى العقد
اعتبار الاهلية وتوسل اى درك المضار والمنافع واستداء فى
التجار بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان محضا عطف
على قوله فيما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض وكونه لا يصح
منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اى مباشرة الولى لهذه الاشياء
من قبل الصبى لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضى فانه يصح له دون غيره من الا
ولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة

ولا استشهد

ولا استشهد ان يقال ان ولايته ايضا نظرية وقد قرر انه من النظر
اثبات الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يشوبه
الضرر فى اقراض القاضى بقوله فان عليه اى على القاضى صيانة
الحقوق والعين المنقول لا يامن هلاكها اى والحال انها ربما
لم تهلك فيقرضها القاضى يلزم فى ذمة المستقرض فيامن هلاكها
وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة
وكذا هى حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران
ضرر يصح بشرط راى الولى فانه بانضمام رايه يندفع احتمال الضرر
ظاهرا لانه اى لان الصبى اهل لحكمه اى لحكم ما يتردد بين النفع
والضرر اذا باشره وليه كذا اذا باشر بنفسه برأى الولى فيحصل
بهذا المذكور من مباشرته برأى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة
الولى مع فضل تصحيح عبادته وتوسيع طرق حصول المقصود
حيث يحصل بكل من المباشرتين ثم هذا التعرف من الصبى برأى
الولى فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة بطريق ان
احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى فيصير الصبى كالبالغ
حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فما بايع الصبى
الصبى من الولى مع غبن فاحش فمن رواية يصح لما قلنا انه يصير
كالبالغ وفى الرواية لا يصح لانه اى لان الصبى فى الملك اصل مطلقا

وقوله النفع فى تصرفه كالهبة منه

علوا هو الوجه واما الذى ذكره فى التوجيه
فلا وجه له لان احتمال الضرر لا ينتفى
بانضمام راى الولى بل يلزم لان لا ينتفى
الضرر من وجه اصلا وان يبيع باعتبار
فيحتمل ان

وفى الرأى اجمل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل
العقل دون وصفه الا وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فيثبت بشبهة
النيابة اى نيابة الولى وقع صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى
بالعين فاجيزت بشبهة النيابة فى موضع التهمة وهو ان بيع الصبى
من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى موضع التهمة وهو ما اذا باع
من الاجانب وعندهما يطرح عنه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى
الولى كمباشرة اى كمباشرة الولى بنفسه فلا يصح بالعين الفاحش اصلا
اى لا من الولى ولا من الاجانب ولما كان ممكنا ان يقال الوصية
نفع محض لانها بسبب الثواب بعد الاستغناء عن المال بالموت
بخلاف الهبة والصدقة فان فيها ضررا بزوال الملك فى الحياة فينبغى
ان يصح وصية الصبى تدارك دفعه بقوله واما وصيته اى وصية
الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث لقوله ع لان تدع
ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون اى يمدون اكفهم
سائلين وفى الوصية ابطال الارث حق الصبى ولو كان
ضررا لما شرع فى حقه توضيح على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه
نظر لان موجب ما ذكر تضمن الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل
على بطلانها قطعا بل الازم مع صحتها باذن الولى ولا رواية
فى ذلك وهو عوى الزعفران فى جانب تكلف وايضا لا تشبه ما ذكر

فيما اذا

فيما اذا لم يكن للصبى ورثة واما الاعتراض بان يقال ان كانت
الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا يصح من البالغ
ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا فى حقهم
فمندفع بما تدارك دفعه بقوله الا انها شرعت فى حق البالغ وان كان
ضررا كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الا
هلية كالطلاق والعتاق ولو ما نحن فيه اذا كان مشوبا بالنفع
فصل الامور المعترضة على الاهلية المزاولة بالعوارض
الصفة الغير الذاتية للحادث بعدم العدم لعدم صحتها فى الصغر
سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له
دخل فيها باكتساب بها او بترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون وهو
زوال العقل او اختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج
العقلاء عادة الا نادرا وهو فى الناس مسقط لكل العبادات لما فات الحد
الذى به يتمكن من اداء العبادات على نهج الذى اعتبره الشرع ولهذا
عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء ساقط الوجوب لعدم
كمالهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الجزم فى وجوب
القضاء على انه لا يناقى اهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك
ببقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة
وهو اى المجنون اهل للثواب ببقاء اسلامه والثواب من احكام

الوجوب ثم عند ابي يوسف مذا اى عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد
الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه
يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ
مجنونا فالممتد في كل واحد من الصور يسمى مسقط وغير الممتد غير مسقط
فهما عند ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة
وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا والامتداد في الصوم بان
يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد
الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط
المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل
الا بمضي احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة بان يستوفي الحول لانه
كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف في اكثرة اى الجنون في اكثر
الحول كاف لسقوط الزكوة بتيسيرا وتحقيقا واما ايمانه فلا يصح لعدم
ركنه وهو الاعتقاد ولعدم العقل او لعدم صحته ولقائل ان يقال
عدم صحة السلامة اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحرج
والحرج انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحرج عن الاسلام لانه نفع
محض فلا يصح الحرج عنه نذار كل وقعه بقوله وذلك لا يكون حرجا وايضا
تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا
فاذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه فان اسلم بقي النكاح

اولا

اذا فرق بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما
فارتدا وقتا بداد الحرب معه بخلاف ما اذا اتسكاه في دار الاسلام
فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا
ثم جن قبل البلوغ فانه صار اصلا للايمان بتقرر ركنه فلا يتعدم
بالتبعية او بعروض الجنون واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الا
فعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو قوله فحقوق العباد ما كان
منها غرامة وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما سوى الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد بها شرعا لانتفاء
تعقل المعاني فينفسد عبارته فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها
الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا
مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغر انما جعل
الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في ابتداء الفطرة
لانه ليس لازما للاصلية ولا ينافي بالعارض على الاصلية الا حالة غير
لازمة للانسان منافية لاصليته ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل
اعباء التكاليف ولمعرفته فالاصل ان كلفه على صفة تكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون من ابتداء فطرته وافر العقل
تام القدر كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون
من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له قرب من الآفة

وهذا مستغنى عنه ايمانه وصلاته
التوحيد معتبر بصلاته بعقوله او بنائبه
الانسان لا تقتضي الصغر ولم يرد الا
الاستلزام اعم من الاقتضاء منه

الاداء لكن الصبى عذر مع ذلك القرب من الاهلية فيسقط منه ما
يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا
اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اى اعادة
الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبى
او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما بنافيان الارث اما الاول
فلان الكافر لا ولاية له وهو هى السبب للارث واما الثانى فلان الرقيق
ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء
بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه يطرق الجزاء فان القاتل لعجل احد
الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم
الميراث ومنها العتة وهو اختلال فى العقل يحث يختلط كلامه فيشبه
مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبى مع العقل
فيما ذكرنا وكما ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يتوقف عرض الاسلام
عليه الى وقت كمال العقل كذلك امراة الصبى اذا اسلمت لا يتوقف عرض
الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامها صحيح وهو خطابها
والزامها لان ذلك حق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنها خطاب
الاداء فى خالص حق الله تعالى وتاخير عرض الاسلام انما يتوقف حق
الصبى خاصة كذا فى شرح الجامع وعزاه وانا اخو العرض فى حق

الصبى

قوله لانتفاء الصبى مقدر

الصغير دون المجنون والمعتوه لان الصغر مقدر دون الجنون والعته
ومنها النسيان وهو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله من الحفظ خاصة عن النوم
والاغماء ونحوهما من العوارض التى ايجابها غير مخصوص بالغفلة
عن الحفظ وهو لا ينافى الوجوب لبقاء الذمة وكمال العقل فلا يكون
فى الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا فى حقه اى
فى حق صاحب الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع
الانسان فيه من تقصير منه وهو ما اذا لم يكن معه شئ من اسباب التذكير
سواء كان الطبع داعيا اليه كالاكل فى الصوم اولم يكن كما فى ترك
التسمية عند الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعقاب وضرب يقع
فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكير مع القدرة عليه كنسيان الانسان
ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعقاب
ولهذا يتخوف الوعيد من نسى القرآن بعد ما حفظه لانه فى حق العباد لانه
محترم لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مالا
معصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم وهو فترة طبيعية تحدث
فى الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها
وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير
الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الالتزام

هذا اصح مما ذكر فى الفرق بين التقصير والنسيان
وسلام الامى فى الصلوة من هذا النوع
اذ لا تقصير من جهته لعدم شئ عن ايجاب
التذكير فى حقه الحالة فلو كان يعذر منه

وقوله الحكم بالفعل غير مجزم فى هذا
النوع ولا دخل له فى حكمة لا يفهم من
ظاهر كلام صاحب التنقيح حيث قال
كالاكل فى الصلوة فان حالتها مذكرة
منه

قال البيهقى يقع غالبا والوجه
ما ذكرنا لان القوة لو قوية فيه بلا
تقصير منه لا تغلبه القوة فيه منه

قوله على ايجاد الفعل لان التكليف
قد يكون بالترك

قوله فى الصلوة

حالة النوم لانا خبر نفس الوجوب واسقاط حالة النوم لاحتمال
الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعده بلا حرج لعدم امتداده
والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يحق الحرج بتكرر الوا
جبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على
بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال قال عم من نام عن صلوة
الحديث فلو لم يكن واجبة لما امر بقضائها وابطل النوم عبادات
اى عبادات النايم فيما يعتبر فيه الاختيارات كالبيع والطلاق و
العتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه
بمنزلة اصوات البطون ولهذا قيل ان لبن بكر ولا ان نائما فاذا قرء
في صلوته نايما لا تجزيه اى لا تنوب عن الفرض هذا هو المحفوظ عن الامام
وفي النوادر انها تجزيه واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد لان
الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة المشايخ نصوا على انها
تبطلها جميعا ومنها الاغماء هو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه من بلغم بارد غليظ
والفشي مثله الا انه بسبب انحلال القوى التي في القلب ولا تعلق
له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي ولذلك لم يذكروه
عند تعداد سم العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه الذي عم

وهو فوق

فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى
المدركة بسبب ترقي البخار اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع
حتى عد الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء
ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع فيه التنبيه
ويبطؤ الانتباه فيبطل الاغماء العبادات ويوجب الحدث في كل
حالة سواء كان قايما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف
النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من
غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اى الاغماء في القياس
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج
وهو الصلوة بان يمتد وقته حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم
والركوع لا يعتبر الاغماء لانه يمتد وجوده شهرا او سنة ومنها
الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب ونوب رقيق اى
ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر
فكون حق الله تعالى ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير الانسان
عرضة للتملك فيكون الرق حق العبد بمعنى ان الشارع جعله
ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا
وان اسلم وهو ادنى الرق لا يحتمل التجزي لانه اثر الكفر فلا يتصور

فيه البقوى حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه مملوك فلا يجعل عبدا في
شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذى هو ضد لا يحتمل البقوى
لانه يلزم من بقائه بقاء الرق وكذا الاعتاق عندنا لا يحتمله
لعدم بقائه لازمه وهو العتق لانه مطاوعة وعند ابى حنيفة الاعتاق
منجزا لانه ازالة الملك لان العبد انما ينصرف فى حقه وحقه فى الرقبة
هو المالية والملك وهو منجز فكذا ازالته فلم يلزم من ازالته كله زوال
الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
فى الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب
العتق ولما ابى ان يقال فى ازالة كل الملك عن الرقبة ازالة حق
الله تعالى وليس للعبد ذلك قدر كل دفعه بقوله فحق الابتداء اى ابتداء
الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفى البقاء
على العكس لان الاصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام فحق الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم زوال
حق الله تعالى ضمنا وتبعا وندا معنى قوله حتى ان زواله اى زوال
حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد وعتق البعض مكاتب عندنا اى
اى عند ابى حنيفة فيكون اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى
بيعه ولا ابقاءه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية

بالتبعية

بالتبعية وبالجملة بصير كالمكاتب الا فى الرد الى الرق فان المكاتب
يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا
يرد لان سببه ازالة الملك للمالك الى من لا يحتمل الفسخ و
الرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فيبطل المالكية والمملوكية بالمالية
لانه لا تنافى بين المملوكية منعة والمالكية مالا وبالعكس ويلزم
مراده انه مملوك من وجه حتى انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه يتنقل ومالكا من جهة
انه ادمى مكرم واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب
الشرى لانتفاء به على ملك الرقبة دون المنعة ولا يصح منهما اى
من الرقيق والمكاتب الخ حتى اذا اعتقا وجب الخ على ما لا يتبع
المؤدى فيثبت العتق من الواجب بخلاف النغير لان منافع بدنهما ملك
المولى الا ما استثنى فى الصلوة والصوم فلا يكون اصل الاداء حاصلا
له ويصح من النغير لان اصل الاداء ثابت له واما الزاد والرا
حلة

فى نسخة حتى ان اقر المجهول النسب انه مملوك فلا يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذى هو ضد لا يحتمل البقوى لانه يلزم من بقائه بقاء الرق وكذا الاعتاق عندنا لا يحتمله لعدم بقائه لازمه وهو العتق لانه مطاوعة وعند ابى حنيفة الاعتاق منجز لانه ازالة الملك لان العبد انما ينصرف فى حقه وحقه فى الرقبة هو المالية والملك وهو منجز فكذا ازالته فلم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما ابى ان يقال فى ازالة كل الملك عن الرقبة ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك قدر كل دفعه بقوله فحق الابتداء اى ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفى البقاء على العكس لان الاصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فحق الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وندا معنى قوله حتى ان زواله اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد وعتق البعض مكاتب عندنا اى اى عند ابى حنيفة فيكون اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية

وفى نسخة حتى ان اقر المجهول النسب انه مملوك فلا يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذى هو ضد لا يحتمل البقوى لانه يلزم من بقائه بقاء الرق وكذا الاعتاق عندنا لا يحتمله لعدم بقائه لازمه وهو العتق لانه مطاوعة وعند ابى حنيفة الاعتاق منجز لانه ازالة الملك لان العبد انما ينصرف فى حقه وحقه فى الرقبة هو المالية والملك وهو منجز فكذا ازالته فلم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما ابى ان يقال فى ازالة كل الملك عن الرقبة ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك قدر كل دفعه بقوله فحق الابتداء اى ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفى البقاء على العكس لان الاصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فحق الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وندا معنى قوله حتى ان زواله اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد وعتق البعض مكاتب عندنا اى اى عند ابى حنيفة فيكون اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية

وفى نسخة حتى ان اقر المجهول النسب انه مملوك فلا يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذى هو ضد لا يحتمل البقوى لانه يلزم من بقائه بقاء الرق وكذا الاعتاق عندنا لا يحتمله لعدم بقائه لازمه وهو العتق لانه مطاوعة وعند ابى حنيفة الاعتاق منجز لانه ازالة الملك لان العبد انما ينصرف فى حقه وحقه فى الرقبة هو المالية والملك وهو منجز فكذا ازالته فلم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما ابى ان يقال فى ازالة كل الملك عن الرقبة ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك قدر كل دفعه بقوله فحق الابتداء اى ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفى البقاء على العكس لان الاصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فحق الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وندا معنى قوله حتى ان زواله اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد وعتق البعض مكاتب عندنا اى اى عند ابى حنيفة فيكون اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية

لا يملك المولى اتلافها وبالسرقة للتهلكة سواء كان مأذونا او مجورا
اذ ليس فيها الا القطع وبصح اقرار بالغاية اى بالسرقة الموجبة للقطع
ورد المال لا المستهلكة من المأذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد
المال لوجود الاذن اما من المجور فصح عند ابى حنيفة مطلقا اى
فى القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح
فى حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالى
اما اذا صدقه فيقطع فى هذه المسئلة المسائل كلها وبنافى الرق كمال
الاهلية الكرامات البشرية الدينوية كالذمة والملك والولاية و
يضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا ضمت
اليها اى الى الذمة مالية الرقبة والكسب فى يتعلق الدين بهما فيستوفى
من الكسب والرقبة فيباع ان احكن البيع فى دين لا تهمة فى ثبوته
كدين الاستهلاك مال انسان والتجارة واما اذا لم يكن البيع كما فى المدبر
والمكاتب فيستسعى لانتفاء ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين
او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بل يؤخر المطالبة الى عتقه و
ينصف المحل بتنصيف المحل فى حق الرجال اى محل البيع والرقيق
ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما مر فى فصل التزويج اى يحل
الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها او
مقارنة لها وينصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون القطع والعدة

والقسم

والقسم والطلاق لكن الواحدة لا يتبعله اى التنصيف فيتكامل حرمة
وعدة الطلاق عبارة عن اناء الملوكية فانه متى كان حل المرأة ازيد
كان ملكية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدة الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اناء المملوكية اناء المالكية ايضا فكما يعتبر
بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لانتفاء مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج حتى
انتقض عدة الزوجات فان انتقاض مالكيته فى هذا العدد يلزم
انتقاص من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق
ثابتا له اى للرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر فى
ماله لا لنقصان فى مالكية الرقيق والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا
غير منتف بالكلية لانه يملك ايداء التقرف لا الرقبة لانتفاء الملك
عنه اوجب ذلك انتقاصا نقصانا فى قيمته فانتقض دينه عن دية
الحر بشئ هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند
ان فهى يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المرأة فهى مالكة لاحدهما
وهو المال بكماله دون الاخر وهو النكاح اذ بضعها بالذكورة فينصف
باعتبار دية الرجل وبتها بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح
بكماله ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى تنصف ديته ايضا
ولا ينبغى ان ينقص من قيمة الزوج توزيعا على مالكية النكاح والطلاق

و ملكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شيئيها وهو
ملكية الرقبة لان ملكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو
المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المالك وملك النكاح
فان كلا منهما مستقل فكانا على السواء فبقي لو كان العلة لتنصف
دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية
بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشئ من الا
حكام بل يوجب تنصفا والواقع خلاف ذلك كما في الطلاق والنكاح
وايضا بثبوت احد الملكين كملا يوجب الاكمال فيما هو من باب
الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها مبنية على ملكية النكاح وهي كاملة في الرقيق واجيب عن
الاول بان تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان خطر
النفس اعني الملكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف
كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص عنه
نقصانا لا يتعين قدره فقدر الشارع بالنصف اجماعا بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس المبني على الملكية ونقصان الرقيق في ذلك
اقل من النصف وعن الثاني بان تنصيف احد الزوجين ليس لنقصان الملكية
بل لنقصان الحل وكمال ملكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات كفاية لابنافيه ان يوجب امرا خر هو نقصان الحل وقيل انما

النقص

انتقص دية العبد عن دية الحر لان المغلب فيه الحالة فلا ينصف
لكن في الاكمال اي اذا بلغت دية الحر او زادت عليها شبهة
المساواة له بالحر او زيادته عليه وشبهة النقص معتبرة بحقيقته فكما ان
حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها فنقص قيمته شئ اعتبره الشرع
في صور اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو اي العبد
اصل للتصرف في المال فلانيا ان الرق ملكية اليد والتصرف حتى ان
المأذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الا
صالة وعند الشافعي لا اي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل هو كالوكيل
وبيانه في الاكتساب يد نيابة كالموجود فلا يملك اخذ سائر الانواع اذا
اذن في النوع من التجارة لانه لما لم يكن اصلا للملك لم يكن اصلا
لسببه وهو التصرف لانه وسيلة اليه وقلنا هو اصل التكلم لانه عاقل يقبل
روايته في الاخبار والذمة لانه اصل للايجاب والايجاب وهو
اقرار بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته فصح ان يكون
له طريق الى قضائه وهو الحجر اللازم من اهلية الايجاب في الذمة او
في طرقه اليد اي ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب انما ان
اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد وانما هو منافي لملك
المال لكونه مملوكا حال كونه مالا ومعنى ان اليد الحكم الاصلي اي الغرض
المقصود في التصرفات لان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون

سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يد متصرف التصرف كما
لشراء وغيره لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص
الملك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والتنازع فهو انما يثبت ضرورة
اكمال الملك اليد فبطل ما قال لم يكن اصلا للملك لم يكن اصلا
لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي
لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو
حكم ضروري اي ليس بمقصود لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شئ اخر
فعدم اهليته لما هو المقصود لذاته يوجب عدم اهليته لما شرع
لاجله اما عدم الاهلية لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية
لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اصلا لذلك الغير المقصود لذاته
كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له اي بعقد التصرف فيكون حكمه له
لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم يبق اصلا للملك بعد ما اوقع
الملك له فلا تصرفه عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك
رقبته وهو اي العبد الماذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى شيئا
يقع الملك للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في
مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون اي الماذون بمنزلة الوكيل
في ما بين الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه يكون
تصرفه كتصرفه بصحيح فيما يصح فيبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى

فلما

فكما ان الماذون ان تصرف في مرض المولى وحاباه فاحشة
وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين والمسئلة
بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال في حال صحته
بس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون
عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا يحجر الثاني
بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الوكيل الاول لا ينعزل الثاني
وكذا اذا مات الماذون الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل
وهو معصوم الدم كالحر - لانا اي لان العصمة بناء على الاسلام و
زادة العبد بالدارين الحرية كذلك فيشكل الحر بالعبد لان مبنى الضمان
اعني القصاص او الدية على العصمة والمالية لا تحقق بها خلافا للشافعي
والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في ايجاب من ان منافعه
للمولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل
اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل غير فيجب له وبقاء الولايات كلها
لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان
الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير
ولاية واما امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا
في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط

صوم لان الغيمة لا يتجزى في حق البثوت والسقوط كما في شهادة بلال
رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة
الناس وليس هذا من الولاية وفيما ضمان ما ليس بمال لانه صلة
والرقيق ليس باهل لها فلا يجب الدية في جناية العبد اذا كانت خطاء
لان الدية صلة في حق الجاني وعوض في حق الملجنى عليه بل يجب على
المولى وهو جزاء فان كون الام مما لا ينبغي ان يتهدر يوجب
الحق للمتلف عليه فصار رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه
لم لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء فيصير
عايدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب الا في باب الجناية
خطاء لانه اثبت بالنص اذ لا تاثير له في الاصالة بل لان المصير
الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه
صلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى
الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اى بافلاس المولى بعد اختيار الفداء
ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحق
الا ذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها
الحيض والنفاس انما جعلا بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة
ومعنى وحكما ومما لا يعدمان اهلية اى لا يسقطان اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على

تم

تم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها
لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبها
فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير ما سبق من الجنون
والاغماء والنفاس وهو لا ينافي اهلية كما في المجنون مشروعات
العباد ان فيه بقدر الممكنة ولما كان بسبب الموت وهو اى الموت
علة للخلافة اى قيام الغير مقامه كان المرض تعلق حق الوارث
والزم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى
اوله اى الى اول المرض في قدر ما يعتان به منهما اى حق الزم
والوارث فقط في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض بمهر
المثل اذ لم يتعلق منهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الزم وكل تصرف
يحتمل النسخ يصح في الحال ثم ينقض ان اجتيح اليه اى الى النقض
وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الزم بان يعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا
يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية
من المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك
تقصيرات ايام الصحة في التبرع اى الثلث لعلم ان الحجر وترك الايثار
الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث

او قول الله تعالى بنفسه حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية و
نسخ به قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف فبطلت الوصية للوارث صونا
بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة فانه
وصية بصورة العين لابمعناه هذا عندنا خلافا لهما ومعنى بان يقر
لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع البعد من الاموال الذي به بردي منها وتقومت
الجودة عطف على بطلت ح صفة ان ح حق الوارث كما في الصفاد
اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة بماله صونا ومعنى في حقهم اي
في حق الورثة ح لا يجوز لاحدهم ان يأخذ التركة ويعطي الباقي
القيمة لما ذكرنا واما اذا اقتضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية
من جهة انهم عن ايثار البعض بقضاء دينه لان من جملة ان حقهم تعلق
بعين المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة
هذا مختص بالورثة وذلك لان حق اللزوم انما تعلق بالمعنى وهو
المالية لا بصورة ح انه يجوز للوارث ان يستخلص لعين لنفسه
ويقضي الدين من مال اخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم
بالمالية والعينية جميعا ومعنى فقط في حق غيرهم ح فصح بيع المريض

من الاجانب بمثل قيمته لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع
على قوله ومعنى فقط ح حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق بالتركة
من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة
اليه تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث
الصون فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا
ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا
استغرق الدين وفيما وراء الثلث المال اذا لم يستغرق فيكون
بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن
فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن
الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق الراهن
قبل السعاية لانه محروم بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل
شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام منها
اي في حق الموت دنيوية واخروية اما الاول ففي كل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما تترتب عليه حاجة غيره ان كان متعلقا
بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي المقصودة
وان كان دينا لا يبقى بعجز الذمة لانها قد ضعفت بالموت فوق
ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان يقضي

ايها الى الذمة مال او كفيل فانه في سوى الذمة فلا يجدد الكفالة
عن ميت الا عند وجود احدهما اى الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند
ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة
اجماعا ويلزمه الدين حقيقة الى سبب صحيح في حيوته كما اذا اخبر بثبوت
دين جبران بعد موته لما شرع صلة كفنه المحارم الا ان يوصي
فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجته فيبقى ما يقضي به الحاجة فيمنع التركة
على حكم ملكه حتى تزيل منها حقوقه اي يتمكن منها ثم يقضي ويؤدي
وصايا من ثلث الباقي ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته
الى اكتساب المكاتب بعد الاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى جزية اولاده
ولا بد ان يقال قد ذكر ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته مرهونة
فقضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه
والمرهونة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعند الكتابة انما يكون بقاؤه اذا
بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة
لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة منا اي في باب الكتابة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية بدا والمملوكية رجعة
بقي ضمنا لا قصدا وبقيت الارث نظرا له فلا فرق لانه يحتاج الى من يخلفه

فاموالـ

فاموالـ نظرا له والخلافة اذا ثبت بسببها وهو مرض الموت يحرم الميت
اي المرض مرض الموت عن ابطالها هكذا اذا ثبت الخلافة نصا بان قال
لوصيت لفلان بكذا فجعلا لا يحتمل النسخ كتعليق العتق بان قال لعبده
انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايجاب وتعليق
العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالشرط الموت
وجبت والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت
سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي لان الموت
كائن بقيني ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن
يقينا فيلزم على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع
الامرين الاستخلاف والتعليق بامر كائن لا محالة لا كل واحد منهما على
انفراده فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون
سقوط التقوم لان الاحراز للحرية اصل في الامة والتمتع تبع ولهذا يجب
في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها
انما يسقط لانه اي لان المولى كما استفرشها واستولدت صار التمتع
فيها اصلا والمال تبعا وصارت محرزة للمنفعة فسقط تقومها على عكس
ما كان قبله اي قبل الاستيلاد فيه وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه
الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرأة تفسخ النكاح في عدتها بخلاف
العكس لان ما كان حقا له فيتقيد بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح

لحاجة فالقصاص لانه عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الجمعة
والميت لايحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت
حتى صح عفوه ايضا احسانا ولهذا اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لاينتصب بعض الورثة
خصما عن البقية وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال موروث
اجماعا والخلف لايخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عن هذا بقوله
لكن اذا انقلب القصاص مالا يصلح وهو يصلح بجرائح الميت يعرف الجواب
لان بثبوته حقا للورثة ابتداء انما هو لعرفان عدم صلاحه بجرائح الميت
وقد ارتفعت العرفان بانقلابه مالا ويورث منه ما فضل من حوائجه
واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة
فهي اما من نفسه او من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لايصلح
عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله وبنبوة محمد عم
كافة للناس لانه حكم بن بعد ما وضح الدليل قد بانه اى اعتقاده ما
في حكم لايحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة
اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان حلها يحتمل عقلا فدافعة للتعرض
له فقط عند ان فيه لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا كحد الذمي شرب
الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا

استدراجا

استدراجا ومكرا وزيادة لاثمة وعذابه كان الخطاب لم يتناوله
فيها اى في احكام الدنيا والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى
العقوبة بالتدريج فيكون وبانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا
فيوجب تخفيفا لكنه تغلظ في الحقيقة كما بيناه في فصل خطاب الكفار
بالشرايع فصوبة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهم
الاهمال قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال
عم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم فبقيت حتى اى عذابي حقيقة
تقوم الحرز والضمان بانكافهما وجواز البيع وكونها وصحة نكاح المحارم
حتى ان وطئ فيه ان في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
من الزنا شرط لاحصان القذف فحتى ان وطئها في هذا النكاح لايكون
زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان ويجب عطف على يكون
لا على يحد به اى بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يصح
نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين برفع احد الزوجين الامر
الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فيفسخ ثم اقام
الدليل على ثبوت حقوم الحرز في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان القذف من باب العصمة وهي الحفظ
عن التعرض لانه من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة

الجواب ما قال ان فى ان دياناتهم معتبرة دافعة للتعرض للخطاب
فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب
النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه ولما اجبنا ان يقال ان دياناتهم
معتبرة فى ترك التعارض فيجب ان يتركوا على دياناتهم فى باب الربوا
تدارك الجواب عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه فليس
معتقدهم فى الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا فى دينهم
متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم ام لا وسواء كان حقا او
باطلا فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان
باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم
فكون ديانة لهم بخلاف الربوا عندهم فان حرمته ثابتة فى التوراة
فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقادا فان قيل دياناتهم ليست
حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى
مجوسى خلف ثنيين احدهما ذو رحم لا يرث بالزوجية فالحكم فى المقيس
عدم وجوب من الثلثة اى الضمان وحد القذف والنفقة وفى المقيس
عليه عدم الارث وهما يختلفان بالنوع وكونهما من دار قد حكم
هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية قلنا ثبت بدياناتهم
بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم تقوم
شرط لضمان لا علة وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لو

جوب الحد على القاذف فلا يكون فى ابقائها اى ابقاء التقوم والا
حصان اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف
المحدود بالقذف وانما يلزم القول بتعدى دياناتهم لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما
تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانها لما تكافحا دانا
دياناتهم بصحة فنفوذ النزوج بدياناتهم ثم اشار الى جواب اللباس
على المجوسى بقوله ولا كذلك من ليس فى نكاحها كالوارث الاخر وهو
ابن الابن ليست ذو رحم فان ارث ابن الابن الذى هو ذو رحم محرم بالاخرى
فيكون متعدية منا فلذا عندنا واما عندهما فكذلك بقضاء دياناتهم دافعة
للتعرض ولدليل الشرع فى احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس
حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ظهريا فى عهد ادم عند
تحصيل النسل اذ فى شريعته لم يحل نكاح الا فت من بطن واحد
وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين التوامين
حراما لانهما مخلوقان من ماء اندفق دفعة بخلاف الولدين من بطنين
فانهما مخلوقان من ماءين اندفق دفعتين ولما كانت الضرورة
تنقضى بالمعدى لم يحل التزوج فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل فى وقت ادم عليه السلام بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة

بكثرة الظهر النسل نسخ حل الاخوات فحال تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر الدليل عنهم
يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الحرة اذ بعد قصر
دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح
المحارم لا يكون محصنا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ
ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة ان على تقدير تسليم ان هذا
النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف
بما ذكرنا ايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل منهما دليل على
عدم وجوب الحد على القاذف المذكور وهو عدم وجوب الحد عليه اما
على الدليل الاول فظاهر لانه لا يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما
على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة جزاء فلا يجب
النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الدابة متعدية والجواب لا بل
جنسفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا
يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج
حابس للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعريضا لها بالاهلاك ولما كان
مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها
مع غنى المرأة تداركه بقوله وغنائها لا يدفع الحاجة الدابة بدوام الحبس
لان المال يتلف ويكثر والحاجة دائمة واما جهل كاذكرنا اي لا يصلح

عذرا

عذرا لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تع
واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول
لكنه لما كان ماؤلا للقران كان دون الاول ولما كان مسلما ملتزما لاحكام
الشرع معترفا بحجية القران وبقية حكم لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة
الامام بتاويل فاسد وشبهة طاهرة فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه
لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون
منعه وامتناع عما يجب ومنه فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته لان البغي منكر ونهى المنكر فرض ولم يحرم
الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف
في الدين والقتل حق فلا جامع من جهة ايضا وكذا الباغي ان قتل
عادلا عند اذا قال كنت على الحق وانا الآن على الحق على ما اشير اليه في التعليل
بقوله لانه حق في زعمه بناء على تاويله ولاننا منقطعة عن وجوه المنعة
ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك
ماله حتى اذا كسرت شوكة البغاة تردّ عليهم اموالهم لانها والدار و
كن لا يضمن ما له بالاتلاف لان اختلاف الدار مع وجود المنعة يوجب
شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم يعكس لا
لما فيه من النقض فان اثبات الملك معناه عدم الضمان لانهم فانه

فيه ما لصاحب التوضيح فانه موجود منه

ره لصاحب التوضيح

قد يجمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه لو ملكه لم يجب رده
بعينه فتبقى القول بعدم الملك مع عدم الضمان وبجهل من خالف في احدهما
الكتاب كمن ذكر التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والقضاء باليمين مع الشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة
قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة انما قيد
بالمشهورة احترازا عما دونها اذ لا باس بمخالفته بالاجتهاد لافادتها
ثبوت الحكم فيها بطريق الاولى فان قلت اليس يلزم الكفر بمخالفة السنة
المتواترة قلت ذلك ان كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار
هذا الشرط دليل على ذلك النمثيلان المذكوران كالتمثيل بدون الوطء على
مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث
مشهور والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد ثوب اي علامة
القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عند الكل الاعمى او خطاء عند ابي حنيفة
وفيه مخالفة قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا ايضا
من المسانيد او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم
على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل
المذكورة بكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل
يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا
لواحد من الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء

ثم

ثم صلى العصر بناء على صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء وقضى
الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله
بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب يجتهد فيه فلا يظهر جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اذا اداها صحة ظهره
وعندهم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية
الترتيب عنده وعندنا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز
اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما
يجب قضاء العصر وان لم ينقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز
بناء على انه بغير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا
ان لا وضوء له ثم توضاء وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه صلى بغير وضوء
فالفرض الثاني جائز صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد
لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها
من الاول لا الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا للاولى لانها لو اداها
احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما على الكمال
فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل
وما قيل الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء
لان صحة الاجتهاد ليست بشرط الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم

هذا الكلام بريتي ما في بحر قبل التوضيه
من الطلاق فتامل منه

اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان منه الكفارة ما يندرئ بالشبهة وهذا اذا استفتى فيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يوفق لتأويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد وعلى شبهة الفعل لا في النسب والعدة اى لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى زنى حربي فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه في جميع الاديان او شرب الخمر ذمي اسلم حديثا فانه يجب الحد لانه حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرائع فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا كشهرته في محله وكذا اذا انزل خطاب ولم ينتشر بعد في دار ما كما في قصة اهل قباء فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى

بيت

بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقمنا نحرم الخمر فبل ما نزل تحرم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وشربوا الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمر اثنا وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم في حق الصوم لان العمر ان معدن الماء فكان الطلب واجبا لم ان وجود الماء ليس بشرط في جواب المسئلة وبالجملة ما ذكر ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصلح من الموكل فاذا اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالولاية توقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوعة بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل

والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا

وفيه نظر لان عدم العلم بالشيء

مذكور في الخلاصة

فاكون

مذكور في شرح الزيلعي للكنز

خيارها اذا سكت عن فسخ النكاح او بالخيار اى جهلها بان لها خيار
العتق فانه لا يبطل خيارها وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها
ولى غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها احدهما من غير كفو
او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون
سكوتها رضا لجهلها بالخيار فاذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية
فى دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور فى حقها لاشتهار العلم
فى دار الاسلام وفراغها للطلب وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر
وفى حق الامة نعم لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فتعذر بالجهل
ولان البكر يزيد الزام الفسخ على الزوج والامة تزيد بالفسخ دفع
زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم
اصلا يصلح للدفع لا للالزام وهذا الوفق اولى اذ يرجع الاول ان البكر
قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لانها مما تخفى والمسائل التى لا يعرفها الا افراد
الفقهاء حتى تشترط التفقه ثم اى فى فسخ البكر بعد البلوغ لا منا اى
فى فسخ المعتقة تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام حر وبخيار
العتق دفع حر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب
المسكر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير
والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق

ص ٢

صرح بهما رد الا ما روى عن ابى حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه واما
بطريق محظور كالسكر من شراب محرم قليله وكثيره او من شراب مختلف لانه
انما يحل عند ابى حنيفة بشرط ان لا يسكر فالسكر به بمعصية كالسكر بالمحرم فيحد
به وسواء القسم الثانى من السكر لانهما فى الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو جد كما يتعلق به الخطاب
والمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر
فيلزمهم كونهم مكلفين بدفع حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
وانما كان منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس
كذلك فهو لا يبطل الا هلية اى اهلية الخطاب صلاحية العقل و
البلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء او لا يصح منه
الاداء ويصح عباراته فى عامة التصرفات وانما ينعدم القصد ولا يثبت
الا قدر فهم الخطاب بشرب موصوفة فيجعل فى حكم الموجود زجرا له
ويبقى التكليف متوجها عليه حتى ان حكم كلمة الكفر لا يرتد استحسانا
لعدم ركنه وهو القصد لان الاغماء لا يرفع الا بالقصد الى تبديله
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد
واذا اسلم اى السكران يصح تبعا لجانب الاسلام وكون الاصل هو
الاغماء كالكفر فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما
يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل

قال فاضى خان فى فتاواه واما الخاطئ
اذا جرى على لسانه كلمة الكفر لا يكون
كفرا عند الكل لانه يجرى على لسانه
من غير قصد كلمة مكان كلمة بخلاف
الهازل لانه يتكلم بقصد الا انه
لا يريد حكمه من

ضرب ابيها لا يفتى فيها اذا كان فى الشرب
لا فرق فى احكام السكر بين
الشرب طائعا منه

الرجوع لان السكران لا يستفز عن امر واذا اقر بالا يحمله كالمقاصد
والقذف وغيرها من حقوق العباد او يا شر بسبب الحد بان زنى او قذف
في حالة السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا لتحصيل الانزجار وحقه
اى حد السكر اى الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد
ابو يوسف ان لا يفرق الارض من السماء لوجوب الحد فقط واما في غير وجوب
الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا الاختلاط فقط وفيها الهزل وهو
ان يذكر اللفظ قصدا لا يريد به عند التكلم احترازا عن صون الخطاء ولا
يراد به معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به
احدهما وشرطه ان يشترط باللسان اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة
قبل العقد بان يقال لمن تكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالة ولا
يشترط كونه اى كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد وهو اى الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيارا لانه
هو القصد الى الشيء وارادته ولا الرضا بها وهو الايثار والاختيار
بل ينافي اختيار الحكم والرضاء به فوجب النظر في التصرفات الشرعية
كيف يتنعم فيها اذا فوات الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او من
الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار
والا فاعتقاد اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا فالاول

كالبيع

كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا اى المتعاقدان في اصل العقد
اى يجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس لا يريد به
البيع فان اتفقا على الاعراض اى فالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن
الهزل وقت البيع وبقينا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما
عنه وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما
اى للمتعاقدين موجبا لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم مما دليل على
كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل
لا بالحكم وهو الملك فينفسد العقد كما في الخيار الموبد لكن لا يملك بالقبض
فيه لعدم الرضاء بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد
فان نقض احدهما انتقض واذا اجازاه في الثلثة اى في ثلثة ايام
جاز عند ابي ح اى بانقلاب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار الموبد
لا ان اجاز احدهما لان خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
وعندهما لا يشترط في الثلثة اى لا يتقيد الاجازة بها فكلما اجازاه
اجاز البيع كما في الخيار الموبد وان اتفقا على ان لا يخرجا شيئا اى لم
يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بناء على المواضعة او اعرضا او اختلفا
في البناء والاعراض يصح العقد عندنا عملا بالعقد فان الاصل في العقد
العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم يتصل بها اى بالعقد لا يصح العقد عندهما فاعتبر

العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما ذكر ان الاصل في العقد
الصحة والالزوم معارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله
والمواضعة والتبين من اسباب الترجيح فلنا الاخر وهو العقد ناجز
للمواضعة اثابتة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة
فالعقد باعتبار ان اصله الجد والالزوم من غير تحقق معارض يكون ناجزا
للمواضعة اثابتة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور
كالاعراض عملا بالعقد فيصير باحد التوبتين وعلى اصلهما عدم الحضور
كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والتبين فلا يصح العقد في شيء
من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالف على ان الثمن الف
فهما يتعلقان بالمواضعة الا ان صون احدهما اعراضهما عن المواضعة
وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل اي في الاعراض وغيرها والوقف
بين البناء منا اي في صون المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمة اي
في صون المواضعة على نفس العقد لان العمل بالمواضعة منا يجعل قبول
احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فينسد العقد لتوقف انعقاده
على شرط ليس من مقتضاه وفيه نفع لاحد العاقدين وقد جد ان اصل
العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصود
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم امداد الاصل لاعتبار الوصف
وهو ساقط فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية

واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر بان باع بمائة دينار وقد
تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع
صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم
يخطر ببالهما شيء اما عند ابي حنيفة فلما اصله من اعتبار المواضعة ترجيحا
للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل من غير افتقار الى
تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة
في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق
لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العقد سالم بالمواضعة مع صحة
العقد ممكن ثمة لانا لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعرضت
المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور
فيه مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن
تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الاخر
ثم ذكر حجتهما عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة منا الخ بقوله
والعمل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على
ان الثمن الف الا الفان واذا لم يكن للشرط طالب فلا ينعقد العقد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا حنطة مثلا لا ينعقد العقد لعدم
الطالب ولابي حنيفة في رد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا
وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب منا

للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا بعينه الصحة كالرضا بالربوا
والكاره مما لا يحتمل النقض ومعنى عدم احتماله النقض عدم جريان
النسخ والاقالة فيه فخرج مالا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل لغة لغوم ثلث
جد من جد ومزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فانه يتبين الحكم
المذكور في منه الثلثة عبانة وفي الباقي رجعية ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم من الاسباب لا يحتمل الرفع والرجوع
لا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل ومنه ما يكون المال
فيه بنفسه كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في
قدر البدل اي المهر بان يذكر في العقد الفا وينوي المهر الفا فان
اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفا وهو معنى المسمى في العقد
وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالف اما عندهما
فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
حيث يعتبر في المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار الى
ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط
والعمل بالمواضعة بجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف
النكاح فان الشرط لا يفسده وان اتفقا على ان لم يحضرها او اختلفا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف لان المهر غير مقصود في النكاح

بخلاف

بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم
المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيتزيد به اي بالثمن وفي رواية ابي
يوسف عنه الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء
فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على
ان لم يحضرها شيئا او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر
المثل لان الاصل على رواية بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم
الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما مر وكذا في المواضعة في جنسه
لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس
فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء مر لان الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض اي
في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال
في الاختلاف في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة

فلم يصح الايجاب اى العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار
فانه اذا شرط فى الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
والخيار بطل لان قبول المراة شرط للبينونة فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
وعند ابى حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة بعد
ان لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم فمسئلة الهزل فى
الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما
وكذا يقع الطلاق ويلزم المال فى البناء على المواضعة عندهما على
ان المال يلزم بنعم لان المال فى الخلع والعتق على مال والصلح
يحكى عن دم يجب عندهما بطريق البتة والمقصود هو الطلاق و
العتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر فى هذا الامور فيثبت
ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل فى وجوب المال وعند ابى
حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على
ان الخلع لا ينفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع واما تسليم الشفعة
بطريق الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لا اشتغال
بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة و
بعد التسليم باطل لانه اى لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
حتى لو قال سلمت الشفعة على ان بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم و

يكون

يكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل الابراء اى ابراء اليتيم او الصغير
بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل
يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافى
ذلك الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق كاذبا باطل فكذا اذا هزل
لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقاد فى الهزل
بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا بخلاف
الهزل لقوله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وايانه ورسوله
كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لانهم هزلوا بذلك وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلموا بها فانها غير معتقد معناها
واما الاسلام فانه يصح فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراضى
ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعترى
الانسان للفرح او الغضب فيحمله على العمل بخلاف موجب العقل و
فى الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى و
خلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان البناء باصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق بين
السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله
بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو للانسان الاهلية ولا نشأ واجمعوا

وينابع منتفعا فى الامور التى يخاطر
وروية فى عواقبها بمنتفع على انه
عواقبها محمودة او مذمومة منه

قال

على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم
علق الايتاء بايناس رشد منكرا اى عند تنكيرا لان التنوين يفيد
في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا اى عرفتم لهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال لا يمكن سنا للجدة عن مثله الا نادرا وهي خمس عشرة سنة
لان اقل مدة البلوغ اثنا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المرء جدا خمسا وعشرين سنة يسقط
حكم المنع عندا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان بلغ
هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي مدة المدة سواء حصل
منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد
تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ
فعند ابي حنيفة يحجر مع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له
لدينه والسلامه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق وهذا الحجر
بطريق النظر لا العقوبة فان العقوبة على صاحب الكبيرة حسن وان اصر
عليها كالقتل عمدا وغايته فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وقياسا عطف
على قوله تعالى منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول
بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا يبطل ملكه بتلفه
بها وايضا صحة العبارة لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت
العبارة ضررا عليه يحجر فيها وكان نفعه في الحجر وايضا واجب حقا

للسلمين

للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين فمنهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها فان المال فانه وان كان اختيارا ان الوصول الى
المقصود كفسقه من جهة انه لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف
دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر
جاره عند ابي يوسف ويرد عليه ان شيئا استحسنه مشايخ بلخ غير مقبول
عن ايمتنا ثم ان النظر من قوله فقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع
ضرر عامة وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة
وتركا للواجب صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر كمن قصر في صوم
الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر فقاله
فذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن
القصاص جائز لا واجب ولما كان مظنة ان يتعاطى في ترك الحجر ضرر
بالمسلم من غير نفع لاحد فجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فيه جبر
ذا درك وفسره بقوله وانما يحجر اى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتحقق
ضررا فوقه وهو اعداد الاهلية وابطالها والحاقه بالبهائم والعبادة
والاهلية نوعان اصلية واليد والتصرف نوعان زائدان فيبطل قياس الحجر
على منع المال لانه قياس القوى بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر
له عند محمد عند المخالف بحسب الاحكام بالحق السفيه في كل حكم الى من

وهو صاحب الشريعة

كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض والكل وفي الاسبتلاد
يجعل كالمريض فانه ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه وكان
الولد قرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاقه بالمصلحة في حكم
الاسبتلاد فانه يحتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان
المريض المديون اذا ادعى نسب جارية يكون في ذلك الصحيح حتى
تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة
على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف ويقضه
كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة الكبير
فثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة
بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق
بالصبي واذا لم يجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ وكانت سعاية الغلام
في قيمته للبايع وهذا بخلاف المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف
في ماله نظر له عندما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي
بنفس السفه بلا حاجة الى حجر القاضي عند محمد وبحجر القاضي عند ابي
يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلحق اموال التجارة هي
المواضعة المذكورة مفصلة بيع واقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا
مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء
فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يكن بينهما متصل بقوله

يحجر

فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما
يكسب بعد فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما بان يمتنع عن بيع ماله
لقضاء الديون فيبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا وهذا
خرب بحر لانه في امر خاص وهو السفر وهو محزوم به مديد اي حزوم في
عمران الوطن على قصد مسير مديد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير
الابل ومشي الاقدام والاخفاف به ليس مما بمتد وهو لا بناني الاهلة
ولا شئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يضره الصوم واختلفوا في العلق اي
في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند ان في القصر وحده نرفه
حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء
وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا يكون الا بيع فرضا بل للمؤدي
ركعتين لا غير والشطر الآخر تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على راس
الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانها النعدت
الا جزء وهي في حقه فرض فقد تركه فرضا بخلاف المقيم وعند يجوز
لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا اقتدى المؤدي
في الركعتين الاوليين اوفي واحد منهما بمقتد ما صلوة عندنا خلافا
له لقول عايشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روى عن عمر رض انه قال صلوة

في السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وقد خاب من افترى

في المقيم عندنا احتياط وقد بينا فيما تقدم ما فيه فتذكر منه

المسافر وكفاه تمام غير قصر على لسان نبيكم عم وتسمية الصدقة فانه
عم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزمة والرخصة من
ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخيار الكفارة في صوم رمضان
وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير واما صدق حديث الناقلة و
سواسيع فاعله ولا يذم تاركه او ما روى معناه على ان الركعتين
اليا قطعتين فلا يصلح متمسكا فيما ذكر لانه للخصم ان يقول ان
الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وهو لازم انه لا يذم تاركهما
اذ لا ينقطع به عرق الشهوة فان عدم الذم عند عدم الاتمام وعدم
البينة به يكفي في تشبثها بل لانه اي لان الصدق المذكور لا ينافي فرضيتهما
عزيمة كما في المزيد على قوله ثلث اليات في الصلوة فان الحكم المذكور رخصة وقد
عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر
اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء
اما اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان
السفر بالاختيار قبل اي وحكم المسافر وافتى في حقه اذا شرع
المسافر في شهر صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز
له الافطار وذلك لان الفرق في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم
قبل الشروع انه لا يباح له الفطر وبعد الشروع يعلم لحوق الفرد من حيث

لا معرفة

لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يمكن من دفع الفرد الداعي الى الافطار
بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر يصير السفر بشبهة في الكفارة اذا فارن
الافطار لانه بسبب يجب في الجملة واذا سافر المقيم لا يفطر بخلاف ما
اذا مرض لكن ان افطر الصائم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا
افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض
في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
والسفر اختياري واحكام السفر يثبت بالوجوه ويجاوز اليوم ان بالسنة
المشهورة وان لم يتم السفر علة وهي ما روي عن رسول الله عم و
اصحابه رضه ترخصوا برخص المسافر يجاوزتهم اليوم والقياس ان لا
يثبت القصر الا بعد مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك
القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة ايام
بصح وان كان المسافر في غير موضع الاقامة واي نوى اياما بعد الثلثة شرط
موضع الاقامة لان الاولى اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر
ومنه اي نية الاقامة بعد الثلثة رفع له والمنع اسهل من الرفع وسفر
المعصية توجب الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد استدل المخالف
على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة
نعمة فلا تنال بالمعصية وبجعل السفر في حقها معدوما كالسكر بجعل معدوم
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعا

من اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى ظالم على
المسلمين بقطع الطريق فبقى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة واشار
المصالى الجواب عن الاول والمعصية منفصلة عنه اى عن السفر
لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية
وان كانت فى المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم
يستقبله غير وهم القوم الذين معهم اجمال الميت فيقطع عليهم فان سفره
مندوب وصارت معصية فصار النهى عن هذا السفر لمعنى فى غير من
كل وجه والنهى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا يفسد عبادة كالصلوة
فى الارض المغصوبة بخلاف البيع لانه عصيان بعينه لانه حدث عن
شرب محرم فلا يثبت به الرخص المنوطة بزوال العقل والجواب
عن الكتاب بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد لا بد من تقدير فعل سميت
الاية له اى فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل
الميتة تلذذا واشتفاء له للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ومجاوزا
حد سد الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى غير باغ حالا من ضمير
اضطر ومنها الخطاء المقابل للعمد وان يفعل فعلا من غير قصد تام
كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى ولم يقصد به الا
نسان فوجد قصد غير تام وانما قال المقابل للعمد لانه قد يشتمل فى

مقابلة

مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا
فى سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد واراد باجتهاد اللغوى لا
الاصطلاحى ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم اثم العمل ولا يؤاخذ
بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى حقوق
العباد حتى يجب الضمان العمد وان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ولهذا
لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء
للفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح اى الخطاء مختصا
لما هو صلة لم تقابل بما لا وجب بالفعل كالدية قال هذا لان ما يجب
بسبب المحل لا يكون الخطاء مختصا به لانه ضمان مال ويوجب الكفارة
اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو ادنى بين العباده
والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اى الادنى منهما جزاء قاصر
ويتبع طلاقه عندنا لا عند الشافعى لعدم الاختيار فصار كالنائم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا
بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا
يؤاخذ الانسان بها لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان ولان
السهو مذكور ان فى الانسان فيكون عذرا فاقيم البلوغ مقامه
اى مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول
لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة

وهو الصواب

التجاب بعد البلوغ لا يمنع السهو والغفلة الا نادرا لا مقام اليقظة
حتى ابطلنا عبارات النائم والرضا فيما يبتنى عليها اى على اليقظة
والرضاء كالبيع ونحوه او لا فرجا في ذكرها اى في ذكر اليقظة
والرضا لان الاصل ان الامور الحقيقة التي يتعذر الوقوف عليها
مقام مامور يدل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الخفية
واما ذكر اليقظة والرضا فعلى شبهة الشافعي فانه قال لو قام
البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم واقام البلوغ مقام
الرضا فيما يعتمد على الرضا واجرى البيع على لسانه اى لسان الغافل
خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود الاختيار
وينعدم كفوات الرضا ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة
فقال واما الذي من غيره فالاكراه وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس
او العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان
مجبور على جلب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد
اختياره من هذا الوجه واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب
وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا
او لا لانعدام الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما محرم تتجلى
حرمته ويصير فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم تتجلى
حرمته ولا يصير فرضا بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار في نهار

رمضان

رمضان او محرم تتجلى حرمته ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء
كلمة على لسانه او محرم تتجلى حرمته ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل
مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى نزع على ان الاكراه لا ينافي
الاهلية والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار المامون
واصل الشافعي فيه ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا فقد
يحل له الاقدام على الفعل لتقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره
لعدم اختياره والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفاعل
ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الملجئ على الا
كراه اى المكره ينسب الفعل اليه والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة
القول الى غير المتكلم بط لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن
الحامل الاموال لان اكراه الغير على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الحامل
ممكن لان الانسان يفعل بآلة مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا
او القتل لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل
مكرهين وعلى هذا لو ان رجلا لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون
هو القاتل فيجب ان ينتص هو ولا ينتص الحامل لكن يجب القصاص عليهما
عند الشافعي فتدارك الجواب عنه بقوله واما ينتص الحامل بالتسبب وان
كان الاكراه ضعيفا كالاكراه على الاسلام لا ينقطع ايضا اى الحكم عن فعل

الفاعل فيصح اسلام المرتد وبيع المديون ماله لقضاء الدين كما مر
وطلاق المولى بعد المدة اى مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق
التطليق بعد مضي المدة كما مر العنين بعد الحول فاذا امتنع عن
ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضيها فالاكراه بطل فلا يقع الطلاق
ولا يصح اسلام المرتد به لان الاكراه على الاسلام ليس بحق فيبطل
بما ذكرانه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عندنا سواء
واصلنا المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه الملجئ لما
افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل على
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل بصير اختيار الفاعل كالمعدوم و
هذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل
آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الفعل الى الحامل
والا اى لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل
فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كما ذكرنا ان
الكلام بلسان الغير ممتنع فان كان الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ كلها لانها اى لان الاقوال
التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو بان في الاختيار اى اختيار الحكم
والرضا به وان كان اختيار المباشرة والرضا بها ثابتين فيه كما ان
الاولين منتفيان عنه وتنفذ مع خيار الشرط وهو بان في الاختيار اى

اختيار

اختيار الحكم اصلا وان وجدا في جانب السبب وهو الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولان الحكم كلفة فسد والفاسد ثابت من وجه
بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائطه كالانتفاء في الاكراه
اقل فهو بالقبول اولى والانتفاء فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان
ينفذ الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو بفساد الاختيار اولى
فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا
فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى واعترض على هذا بان
اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه
فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم
من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واجيب عنه بان في كل من
الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه
اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الا
ختيار هو المعتبر في عامة الاحكام وتفاوت التصرفات والرضا قد يكون
وقد لا يكون والفساد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح لا يحتمل
الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل خلف الحكم واذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الطلاق بان اكراه امرأته بوعيد تلف او حبس على ان
تقبل من زوجها المال على الفور ففعلت ذلك منه ومن موكوله
يقع الطلاق بائنا لانه اى لان الاكراه بعدم الرضا بالسبب والحكم

فكان الحال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا
ولم يوجد كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان
التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره
على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع وجوبها
المال لانها التزمت المال بازاء ما سلم لها من البضع بخلاف الهزل
فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف
الطلاق على الالتزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع
الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة
فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيجعل الجاب المال يتوقف
الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط
في جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها
المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين في حقه و
معاوضة في حقها واما عند صاحبي الهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بقبول
الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل بعدم الرضا
والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط
الخيار وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع و
الاجارة ينفسد والمباح وغيره منها سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير
كلها من المالية وغيرها لقيام الدليل على عدم اعتبار هزله وهو الاكراه و

وعدم

وعدم الرضا والافعال ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يقتصر عليه اي على الفاعل ايضا ولا يتعدى الى الحامل لان في تبديل المحل
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل
وهي اي في مخالفة المحل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على
ما يريد الحامل وهو رضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في
محل معين واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وان لم يكن مخالفا لان
لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه
فالاول كما اكره الظالم على قتل القصد فقتله يقتصر على الفاعل لانه
اي لان الى المحل انما حمله على الجناية على احرامه اي احرام الفاعل
ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل
فلم يكن اتيانا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال
الثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله
وكما اكره غيره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره
على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب لان التسليم
من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء وتبديل
ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا والاغتصاب وان

كان لا يحمل ذلك اى كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال لكن الاتلاف
فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاغناء تصرف قولى لكنه اتلاف فمن
المعنى الاول لم تتحقق بحمل الدية فيتعلق على الفاعل ومن المعنى الثانى وهو
الاتلاف يحمل لانه فيضمن الحامل فيتحمل الى الحامل فيتضمن كونه
اولا للفاعل لانه بالاغناء وهو مقتصر على الفاعل وان لم يلزم
منه البتة على اى وان لم يلزم من جعله آلة بتبديل محل الجناية بجعل
آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لانتقاله من
الفاعل فموجب الجناية نحو ضمان المال والقصاص والدية والكفارة
عليه اى على الحامل فقط فان كان عامدا يتحتم وهو فقط عند ابى حنيفة
ومحمد وعند ابى يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية
على الحامل من ماله ثلث سنين لكن فى الام لا يمكن جعله آلة لانه اكراه
بالجناية على ما مر ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية قد يكون
على دين الحامل وهو لم يأثم الفاعل بذلك فيتحقق الاكراه واذا لم
يمكن جعله آلة فيأثم كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة
واما الفاعل فلاطاعة المخلوق فى معصية وايثاره نفسه على من هو
مثله والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا بد فيها الرخصة كالقتل و
الجرح والزنا اى زنا الرجل بالمراة لانه الزانى حقيقة واما المراة

تكملة

تكملة منه فرقنا من قبل ما يحتمل الرخصة على ما بانى لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما اى القاتل والمقتول فى ذلك سواء فلا يحل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه وكذا اجوع الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له
اجاعة لاجوع نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى اكره به بالقتل
على يد الغير لا يحل له ذلك والزنا فيه معنى لان من لا نسب له بمنزلة
البهيمة ولانه لا يجب النفقة بولد الزنا على الزانى لعدم النسب
ولا على المراة بعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على الزنا لا يحل
الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والطرتر والاكراه الملجئ
يبيحها اى يبيح المحرمات التى يحتمل السقوط حتى ان امتنع اثم لان
الاستثناء من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة
الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية خرج
كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه لا يغير
الملجئ فانه يبيح المحرمات لعدم القرون لكنه تورث الشبهة حتى لو
شرب الخمر بالاكراه يغير الملجئ لا يحد وحرمة لا تسقط اى لا يحل
متعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة فى فعله مع بقاء حرمة وهى اما فى
حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه
اكراه على حرام لا يسقط حرمة فان حرمة كلمة الكفر لا يحتمل السقوط

قوله فان الايمان لا يحتمل السقوط
كانه ظن ان اجراء كلمة الكفر
حالة الاكراه ينافى الايمان
وليس كذلك ومن رام تحقيق
الكلام فى هذا المقام فليتتبع
ما حققناه فى شرحنا على
الاكراه من الهداية فى
محل المطالعة
منه

ابدا اعلم ان تكلم كلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع رخص فيه
حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب لقوله عم فان عادوا فعد
قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوق التي تحتمل
السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات من الصلوة والصوم والحج
فان الاكراه على تركها اكراه على حرام حرمة تركه لا تسقط عمن تؤمل
للوجوب فيرخص بالملجئ وان جبر حتى قتل صار شهيدا وقدم في
الرخصة وزنا المرأة من مذا القسم اي اذا اكره المرأة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام
لا يسقط ابدا ولكن لا يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب
اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل نفس بخلاف الزنا فانه بمنزلة
القتل لانه قطع النسب ولما رخص بالاكراه بالملجئ لاخذ المرأة
بالزنا بغير الملجئ بالاكراه للشبهة اي لشبهة الرخصة في زنا بغير
الملجئ وجد سواء الرجل بغير الملجئ لانه لا يرخص فيه بالملجئ فيجد
لعدم الشبهة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام
حرمة مبنى في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلاف
حق العبد والحرمة متعلقة بتركل العصمة وحكمه حكم اخويه في انه
يرخص بالملجئ واذا جبر صار شهيدا لان بذل نفسه لدفع الظلم
لكنه حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم

مؤبد

مؤبد واما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال
والمراد بما هو به ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله لكنهما
لم يسقطا وبما حق الله تعالى وجب الضمان بوجوه
العصمة اي يجب على من اكره بغيره على اتلاف
مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال
معصوم حقا لصاحبه فلا
يسقط بحال والله اعلم
بحقيقة الحال

تمت

ثم تاليف الكتاب وتسويده بعون الله تعالى وحسن توفيقه وتسويده عشية
وعشية المبارك من شهور سنة احدى وثلثين وسبعمائة

ثم كتابة هذا الكتاب في غرة محرم
المبارك من شهور سنة
ثلث واربعين و
سبعمائة

حسبی اللہ وحدہ
من الکتب التی وقفہا الفقیر
الی لاء ربہ ذی المواہب
محمد المدعو بین الصدور بابراہیم
وکفی عبدہ حقہ ۱۳۰۷